

مقدمة قصيرة جدًّا

القومية

ستيفن جروزبي

القومية

القومية

مقدمة قصيرة جدًّا

تأليف
ستيفن جروزبي

ترجمة
محمد إبراهيم الجندي
محمد عبد الرحمن إسماعيل

مراجعة
علا عبد الفتاح يس

هنداوي

القومية

Nationalism

ستيفن جروزبي

Steven Grosby

الطبعة الأولى ٢٠١٥م
رقم إيداع ١٧٦٥١ / ٢٠١٤
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

جروزبي، ستيفن.
القومية: مقدمة قصيرة جدًّا/تأليف ستيفن جروزبي.
تدمك: ٣ ١١٩ ٧٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١–القومية
أ–العنوان
٩٢٠,٥٤

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

شكر وتقدير

مِن بين الكثير من الباحثين الذين كانت لهم أعمالٌ حول الأُمم والقومية، وكان لهم أكبر الأثر على طريقة تفكيري في هذين المفهومين، هناك ثلاثةٌ يستحقُّون أن أذكرهم بالشكر والتقدير هنا؛ وهم: جون هاتشينسون، وأنتوني سميث، وإدوارد شيلز. لقد اكتسبتُ من جون هاتشينسون تقديرًا أعظم لعنصر الرمزية الثقافية في تشكيل الأمة. وينبغي أن تكون الأعمال الهامة لأنتوني سميث هي نقطة البداية لكلِّ مَن يرغب في فهم مفهومَي الأُمَّة والقومية؛ حيث أوضح سميث مشكلات هذا المجال البحثي بالكامل. ولقد عُدْتُ مرارًا وتكرارًا على مرِّ السنين إلى كتابات إدوارد شيلز، محقِّقًا في كلِّ مرةٍ فهمًا أفضل لرؤيته التي تقضي بأن كلَّ المجتمعات تتكوَّن من تفاعلٍ مستمرٍّ بين الإبداع، والنظام، والقبول، والرفض، على خلفية مشهدٍ متغيِّرٍ من المساعي المختلفة للإنسانية. وأشعر بالامتنان الشديد للمنحة البحثية التي حصلتُ عليها من مؤسسة إيرهارت فاونديشن التي أتاحت لي الوقت اللازم لإكمال هذا الكتاب.

الفصل الأول

المشكلة

ما ضرورة وجود الأمم؟ شكَّل البشر على مرِّ التاريخ جماعاتٍ من أنواع مختلفة قامت على معايير كانت تُستخدم في تمييز «نحن» عن «هم»، وإحدى هذه الجماعات تسمَّى «الأُمَّة». وقد لقي آلافُ البشر — بل ملايين في واقع الأمر — حتفهم في حروبٍ اندلعت دفاعًا عن أُممهم، كما حدث في الحربين العالميَّتين الأولى والثانية خلال القرن العشرين، الذي ربما كان أكثرَ القرون قسوةً ووحشيَّةً في تاريخ العالم. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل من المهم فهم طبيعة الأمة؛ تلك النزعة لدى البشر نحو تقسيم أنفسهم إلى جماعات متمايزة، ومتصارعة في أغلب الأحيان.

يمكننا ملاحظةُ الأدلَّة على تشكيل البشر لمجتمعاتٍ إقليميَّةٍ كبيرةٍ ومتمايزةٍ في أوائل السجلات التاريخية المكتوبة؛ فتُسَجِّلُ كتاباتٌ تعود إلى الحضارة السومريَّة في منطقة نهرَيْ دجلة والفرات، منذ نحو ٢٥٠٠ عام قبل الميلاد، معتقداتٍ كانت تميِّز «إخوة أبناء سومر» — أولئك أصحاب الأصول السومرية — عن الأجانب. وخلال القرن السادس عشر قبل الميلاد، كان المصريون القدماء يعتبرون أنفسهم مختلفين عن كلٍّ من «الآسيويين» الذين كانوا يعيشون شرق بلادهم، و«النوبيين» الذين كانوا يعيشون في الجنوب.

> أريد أنا الفرعون كاموس أن أعرف ما الغرض من قوتي ... فأنا أجلس هنا في طيبة بينما يَقتطِع آسيويٌّ وآخرُ نوبيٌّ لنفسه جزءًا من أرض مصر ... لا يمكن للمرء أن يستقرَّ في أرضه على نحو ملائم في حين تُسلَب ممتلكاته بواسطة ضرائب يفرضها الهمج. سوف أصارع هذا الآسيوي وأبقر بطنه، وأتمنى أن أنقذ مصر وأسحق الآسيويين.
>
> من خطاب للفرعون كاموس

وفي الكتابات الصينية المبكرة في فترة الدول المتحاربة (٤٨١–٢٢١ قبل الميلاد) وصولًا إلى فترة حكم أسرتَي تشين وهان (٢٢١ قبل الميلاد إلى ٢٢٠ ميلاديًّا)، كانت الفوارق تُحدِّد بين الصينيين المتفوقين كما يصفون أنفسهم، وبين أولئك الذين كانوا يعتبرونهم أجانبَ وفي أدنى مرتبةٍ من البشر؛ ويُسمَّون الـ «داي» والـ «رون». وفي الإصحاح ١٠ من سِفْر التكوين، هناك اعترافٌ بالانقسامات الإقليمية واللغوية للبشرية إلى ما يسميه بنو إسرائيل القدماء «الغوييم» أو الأغيار.

> هؤلاء بنو سام حسب قبائلهم كألسنتهم بأراضيهم حسب أممهم (الغوييم). هؤلاء قبائل بني نوح حسب مواليدهم بأممهم (الغوييم).
>
> سفر التكوين، ١٠: ٣١–٣٢

في القرن الخامس قبل الميلاد، أكَّد المؤرخ هيرودوت على عِرْقٍ إغريقيٍّ مشتركٍ بين جميع اليونانيين.

> ثم هناك عِرْقنا الإغريقي المشترك؛ نحن مشتركون في الدم ومشتركون في اللغة؛ وتلك الأضرحة للآلهة مِلْكٌ لنا جميعًا؛ الإسبرطيين والأثينيين، وهناك أيضًا تضحياتنا المشتركة، وعاداتنا، وتنشئتنا المشتركة.
>
> هيرودوت، «التاريخ»

وقسَّم أفلاطون وأرسطو البشرَ إلى يونانيين وبربر؛ والبربر هم الشعوب البربرية المنحدرة من آسيا الصغرى. وربما يعود أصل الكلمة اليونانية التي تعني «بربر» إلى نوعٍ من المحاكاة الصوتية لِلُّغة الأجنبية للشعوب المنحدرة من آسيا الصغرى، والتي كانت غير مفهومة على الإطلاق لليونانيين. غير أنه في أعقاب الحروب اليونانية مع بلاد فارس، اكتسبتِ الكلمةُ نبرةَ احتقارٍ لا تزال لصيقةً بها حتى يومنا هذا في استخدامنا لمصطلح «بربري». وعلاوة على ذلك، وصف أفلاطون في وصفه للجمهورية المثالية ألفةً معيَّنةً تربط بين جميع مَن وُلِدوا يونانيين، كما لو كانوا جميعًا ينحدرون من نفس العائلة. ونتيجة لذلك، كان يعتقد أن البربر ليسوا فقط مجرد أجانب بالنسبة إلى اليونانيين، وإنما هم أيضًا أعداؤهم بـ «الفطرة».

أؤكد أن الجنس الإغريقي — فيما يتعلَّق بذاته — هو ذاته (كما لو كان الجميع ينتمون لنفس العائلة) متجانس ومتماثل، وفيما يتعلَّق بالبربر، هو أجنبي وغريب؛ لذا عندما يقاتل الإغريق البربر ويقاتل البربر الإغريق، نؤكد أنهم في حالة حربٍ، وأنهم أعداء بالفطرة.

أفلاطون، «الجمهورية»

استخدم أفلاطون مصطلح génos، الذي يعني الجنس، للإشارة إلى هذه الأُلفة التي تربط معًا جميعَ من وُلدوا يونانيين. فما سمة تلك المجتمعات الموصوفة بمصطلحات مثل المصطلح العبري التوراتي gôy [ويعني «أمة»] والمصطلح الإغريقي génos؟ هذه المجتمعات لها علاقة بالميلاد في إقليمٍ ما، وهناك ارتباط بطريقة ما بين أفرادها، بأي شكل من أشكال القرابة. فهل كانت تلك المجتمعات القديمة «أممًا»؟

لا تزال هذه الانقسامات — حيث تُميِّز جماعةٌ ما نفسها عن جماعة أخرى وتُعارضها — مستمرَّةً حتى بداية القرن الحادي والعشرين؛ فكلٌّ مِن الشيشانيين والأوكرانيين يعتبرون أنفسهم مختلفين عن الروس؛ والأكراد يُميِّزون أنفسهم عن كلٍّ من العراقيين والأتراك؛ ويلتمس التايوانيون كيانًا منفصلًا عن الصين؛ وانفصل السلوفاكيون والتشيكيون بعضهم عن بعضٍ، مكوِّنين دولتَيْن قوميَّتَيْن منفصِلَتَيْن؛ ويعتبر البعض أن كشمير ليست جزءًا من الهند؛ وغير ذلك. ويهدف هذا الكتاب إلى دراسة نزعة البشر هذه إلى فصل أنفسهم بعضهم عن بعضٍ وتكوين مجتمعات متمايزة نُسمِّيها أممًا.

وبعد أن أدركنا هذا، لا بد أن نُقِرَّ أيضًا بأن البشر يُظهِرون نزعةً أخرى عندما ينخرطون في أنشطة لا يهمُّ فيها من كان آباؤهم، أو أين وُلدوا، أو ما اللغة التي يتحدثونها. هذه الأنشطة، بدلًا من أن تؤكِّد على الاختلافات والانقسامات بين البشر، تجمع بين الناس وتقرِّبهم بعضهم من بعض. فعلى سبيل المثال، ينشغل العلماء بفهم الحقائق الفيزيائية للكون؛ مثل طبيعة الضوء. فالضوء نفسه ليس إنجليزيًّا أو فرنسيًّا أو ألمانيًّا؛ وليس هناك منهجٌ علميٌّ إنجليزي أو فرنسي أو ألماني؛ هناك علم فحسب. والحديث عن منهج علمي عِرْقي أو قومي مفترض — كما حدث عندما أصرَّ النازيون على وجود «علم آري» — هو خيانة لطبيعة العلم عن طريق إدخال اعتبارات لا مكان لها في فهم الجوانب الفيزيائية للكون. ومن الأمثلة البارزة الأخرى على الأنشطة والمفاهيم المتماثلة التي تجمع البشر معًا الدياناتُ التوحيدية والتجارة. وفوق هذا، فعلى مرِّ التاريخ، سعت الإمبراطوريات الكبرى، مثل الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية العثمانية، إلى توحيد الشعوب التي تحكمها

كبديل سياسي للأمم. وهكذا، في حين يعتبر الإنسان نفسه في أغلب الأحيان فردًا ينتمي لأُمَّة معينة، فإنه يمكن أن يعتبر نفسه أيضًا جزءًا من الإنسانية عمومًا.

إذا كان الفحص الواجب لسؤال «ما الأمة؟» يتطلَّب دراسةَ نزوعِ البشر إلى التأكيد على الاختلافات، فإن هذا الفحص لا بد أن يَنظر بعين الاعتبار للأنشطة التي تُوَحِّد البشرية. والإخفاق في هذا لن يؤدي إلا إلى إساءة فهم أهمية الأمم في الشئون الإنسانية. ودراسة هذه الأهمية للأمم هي بالضبط محور هذا الكتاب. إننا مَعْنِيُّون هنا قبل كل شيء بالسؤال «ما الذي يخبرنا به وجود الأمم عن البشر؟» قبل أي شيء آخر. ولكن ما الأمة؟ وما القومية؟

يستخدم كثيرون مصطلحَ «قومية» على نحو خاطئٍ كمرادفٍ لمصطلح «أُمَّة»؛ فالقومية تشير إلى مجموعة من المعتقدات بشأن الأمة، وأيُّ أُمَّةٍ تضم آراءً مختلفة بشأن شخصيتها؛ ومن ثم، تكون هناك دائمًا لأي أمة معتقداتٌ مختلفةٌ ومتنافسةٌ بشأنها، وغالبًا ما تعبِّر تلك المعتقدات عن نفسها في صورة اختلافات سياسية. فالبعض قد يرون أن أُمَّتهم تدافع عن الحرية الفردية، في حين قد يكون آخرون مستعدين للتضحية بتلك الحرية في مقابل الأمن. البعض قد يرحِّب بالمهاجرين ويؤيد سياسات تسهِّل عليهم تحوُّلهم إلى مواطنين، في حين قد يكون آخرون معادين لسياسة الهجرة. ولنأخذْ مثالًا آخر: تأمَّل النزاعات الدائرة الآن في الهند؛ فبعض أفراد تلك الأمة لديهم رؤية ضيقة متعصِّبة لبلادهم بإصرارهم على أنه ينبغي أن يكون بها ديانة واحدة فقط هي الهندوسية؛ في حين يظن آخرون أنه يجب أن تكون هناك حرية اعتقاد بحيث تكون للمسلمين والسيخ والمسيحيين حقوقٌ كاملةٌ باعتبارهم أفرادًا ينتمون للأمة.

ما يُميِّز القومية هو الاعتقاد بأن الأمة هي الهدف الأوحد الذي يستحق السعي وراء تحقيقه؛ وهو تأكيدٌ غالبًا ما يؤدِّي إلى الاعتقادِ بأن الأُمَّة تحتاج إلى ولاءٍ مطلق لا نقاش فيه. وعندما يَسُود مثل هذا الاعتقاد بشأن الأمة، يمكن أن يهدِّد الحريات الشخصية. وعلاوة على هذا، فإن القومية غالبًا ما تؤكِّد على أن الأمم الأخرى أعداءٌ أَلِدَّاءُ للأمة التي ينتمي إليها المرء؛ فهي تزرع الكراهية تجاه كلِّ ما يُعتبَر أجنبيًّا؛ سواء أكان أمة أخرى، أو مهاجرًا، أو شخصًا يدين بديانة أخرى أو يتحدث لغةً مختلفة. وبالطبع ليس بالضرورة أن ينظر المرء إلى أمته وعلاقتها بالأمم الأخرى بهذه الطريقة.

على نقيض القومية، فإن الأمة هي نوع معين من المجتمعات. ولكن أيُّ نوع من المجتمعات؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال في الفصل التالي.

غير أن توضيح ما نعنيه بمصطلحَي «الأمة» و«القومية» على نحو أوسع، وتناوُل المسائل الأخرى التي أثرناها بإيجاز في الفصل الأول، أمرٌ ينطوي على مشكلات أخرى ذات صلة؛ مثل: ما العَلاقة الاجتماعية؟ ما الإقليم؟ ما القرابة؟ هناك أيضًا المسائل المتعلِّقة بظهور الأمم في التاريخ، وعلاقة الأمة بالدين، ونزعة البشر إلى تقسيم أنفسهم إلى أمم مختلفة. وسوف نتناول كل مسألة من تلك المسائل في الفصول التالية.

الفصل الثاني

ما الأُمَّة؟

«الأُمَّة هي مجتمعٌ إقليميٌّ يرتبط بمحل الميلاد»؛ فالمرءُ يُولد جزءًا من أُمَّة. والأهمية التي تُعزَى إلى تلك الحقيقة البيولوجية المتعلِّقة بالميلاد في هذا البناء الإقليمي المتطوِّر تاريخيًّا لمجتمع الأمة الثقافي، هي التي تجعل الأمة أحد الأشكال المتعدِّدة من أشكال القرابة. وهي تختلف عن أشكال القرابة الأخرى، مثل الأسرة، بسبب المركزية الإقليمية. وتختلف عن المجتمعات الإقليمية الأخرى، مثل القبائل أو الدول المدن أو الجماعات العرقية المختلفة، ليس فقط في الاتساع الأكبر لأراضيها، ولكن أيضًا في ثقافتها الموحَّدة نسبيًّا التي توفر لها الاستقرار؛ مما يعني الاستمرار على مرِّ العصور الطويلة.

هناك عددٌ من التعقيدات في هذا التعريف للأمة يتطلَّب دراسةً متأنِّيةً.

الزمن والذكريات والإقليم

تظهر الأمم بمرور الزمن نتيجةً للعديد من العمليات التاريخية؛ لذا سيكون من غير المُجْدي أن نحاول تعيين لحظةٍ محدَّدةٍ لظهور أيِّ أُمَّة إلى الوجود كما لو كانت سلعة مصنَّعة من تصميم أحد المهندسين. دعونا نبحث أسباب هذا. الأمم كافةً لها أسلافٌ تاريخية؛ سواء أكانت قبائلَ أو دولَ مدنٍ أو ممالكَ. وتلك المجتمعات الأسبق تاريخيًّا هي عناصر مهمة في تشكيل الأمم. على سبيل المثال، نشأت الأمة الإنجليزية من مجتمعات الساكسون والأنجل والنورمان السابقة لها تاريخيًّا، غير أن هذه الأسلاف التاريخية ليست قطُّ حقائق مجردة؛ لأن أساس وجود الأمة هو الذكريات التي يتشاركها جميع أفراد الأمة عن ماضي أمتهم، وعن تلك المجتمعات السابقة.

على سبيل المثال، ما كانت أمة بني إسرائيل القدامى لِتُوجَد ما لم تكن هناك ذكريات عن الماضي؛ مثل ذكريات الخروج من مصر، والنبي موسى وثعبانه البرونزي (الذي حُفِظ في معبد القدس حتى عهد الملك حزقيا (٧١٤–٦٨٦ قبل الميلاد))، وذكريات حُكم النبي داود والنبي سليمان. وما كانت الأمة الإنجليزية لتُوجَد لو لم تكن هناك ذكريات عن الملك ألفريد الساكسوني (٨٤٩–٨٩٩ ميلاديًّا) و«القانون القديم الصالح». وبالمثل، كانت الذكريات عن أسرة البياست ومملكتهم (من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر الميلادي) من المكوِّنات الأساسية وراء ظهور الأمة البولندية، وكذلك كانت الذكريات عن مملكة ياماتو (من القرن الرابع حتى السابع الميلادي) وعبادتهم لإلهة الشمس «أماتيراسو» في مدينة إيسه، من مكوِّنات الأمة اليابانية.

قد لا تكون الأحداثُ التي تصفها هذه الذكريات دقيقةً في الواقع؛ ومثال على ذلك اللعناتُ العَشْر الواردة في رواية بني إسرائيل عن خروجهم من مصر، أو أن الإمبراطور الياباني هو سليل أماتيراسو. ولكلِّ أمة فَهْمُها الخاص لماضيها المميز، وهو فَهْمٌ يُنقل من خلال الحكايات والخرافات والتاريخ. وسواء أكانت تلك الذكريات صحيحةً من الناحية التاريخية أم لم تكن كذلك، فإنها تُسهم في فهم الحاضر الذي يميز أمة عن أخرى. هذا العنصر الزمني — عندما يشكِّل فهم الماضي جزءًا من الحاضر — هو طابع يميِّز الأمم ويسمَّى «العمق الزمني».

هذه الذكريات تشكِّل أيضًا جزءًا من مفهوم المرء عن نفسه. فمع تطوُّر عقل الفرد في إطار سياقات عديدة، مثل الأسرة أو المؤسسات التعليمية المختلفة، فإنه يبحث عن تلك العادات والتقاليد العديدة المتقلِّبة «المتاحة» أمامه. فمثلًا، يتعلَّم الطفل أن يتكلَّم لغةَ أُمَّتِهِ ويتعلَّم ما يعنيه انتماؤه لهذه الأمة وفقًا لما تمليه عاداتها وقوانينها. تندمج هذه العادات في فهم الفرد لذاته، وعندما تصبح تلك العادات التي تشكِّل جزءًا من مفهوم المرء عن ذاته مشتركةً بين أفراد آخرين باعتبارها جزءًا من مفهومهم عن ذاتهم، يصبح الفرد مرتبِطًا بهؤلاء الآخرين، ومدرِكًا لذلك الارتباط، وتصبح العلاقة نفسها — مثل العيش في نفس المنطقة الجغرافية أو التحدُّث بنفس اللغة — هي المقصودة بمصطلح «الوعي الجمعي». وهذا المصطلح لا يعني بأي حالٍ وجودَ عقلٍ جماعي أو مزيجٍ من الغرائز البيولوجية، وكأن البشر عبارةٌ عن مستعمرةٍ من النمل، وإنما هو يشير إلى علاقةٍ اجتماعيَّةٍ لكلِّ فردٍ من مجموعةٍ من الأفراد تنتجْ عن اشتراك هؤلاء الأفراد في نفس التقاليد.



شكل ٢-١: الضريح الرئيسي لإلهة الشمس اليابانية أماتيراسو في مدينة إيسه.

عندما يشترك هؤلاء الأفراد في نفس التقاليد، ويعتبرون أنفسهم أيضًا مختلفين عمَّن لا يشتركون معهم فيها، يصبح هناك معتقَدٌ مشترك محدد ذاتيًّا، وهو ما يُسمَّى «وعيًا ذاتيًّا جمعيًّا»؛ أي ثقافة مميزة. يتم تحديد الخصائص أو الصفات التي تُميِّز منظومة التقاليد عن أي منظومة أخرى؛ وتلك الخصائص هي حدود العلاقة الاجتماعية التي تسمح لنا بأن نُميِّز «نحن» عن «هم». وبالعودة إلى أمثلتنا، فإن أولئك الذين يقبلون تقليد خروج بني إسرائيل من مصر — وبقبولهم هذا يشتركون فيه — يميزون أنفسهم عن غيرهم ممن لا يفعلون هذا. وأولئك الذين يعبدون إلهة الشمس اليابانية أماتيراسو يميزون أنفسهم عمَّن لا يفعلون ذلك. وأولئك الذين يتكلَّمون لغةً معيَّنة يعتبرون أنفسهم مختلفين عمن يتكلَّمون لغةً مختلفةً. «الأمة إذن هي علاقة اجتماعية لها وعيٌ ذاتيٌّ جمعيٌّ.»

هذا الوعي الذاتي المشترك المميز يتم التعبير عنه بواسطة السلوكيات اليومية للأفراد الذين يشكِّلون العلاقات الاجتماعية للأمة، كما أنه يتأثر بهذه السلوكيات؛ ومن أمثلة هذا الملابسُ التي يرتديها المرء، أو الأغاني التي يُغنِّيها، أو اللغة التي يتحدَّث بها، أو

الدِّين الذي يدين به. وتدعم هذا الوعيَ مؤسساتٌ عديدة؛ مثل معبد القدس بالنسبة إلى إسرائيل، أو ضريح إلهة الشمس بالنسبة إلى اليابان، أو البرلمان بالنسبة إلى إنجلترا. وهذه المؤسسات تحمل تلك التقاليد التي تتشكَّل حولها العلاقة الاجتماعية للأمة، وتوفِّر تلك المؤسسات هيكلًا للأمة. وهكذا، تتشكَّل الأمة بناءً على معتقدات مشتركة محدَّدة ذاتيًّا، لها هيكلٌ كهذا.

غير أن الأمة تقوم على تقاليد مشتركة لا تتعلَّق فقط بماضٍ مميز، بل بماضي الموقع المكاني. فحيثما كان هناك تركيزٌ مكاني في العلاقة بين الأفراد، يصبح المكانُ أساسَ التمييز بين شخص وآخر. فقاطنو مكانٍ ما يعتبرون أنفسهم مرتبطين بالأفراد الذين يرَوْن في فهمهم لذاتهم مرجعيةً لذلك المكان. هكذا لا يصبح المكان مجرد مساحة في الفضاء، بل يصبح ذا معنًى؛ يصبح إقليمًا. عادة ما يدور هذا الفهم للذات حول الميلاد في إقليمٍ ما، وبهذا يعتبر المرءُ نفسَهُ مرتبطًا بأولئك الذين وُلِدوا أيضًا على نفس الأرض، حتى ولو كانوا وُلدوا قبل زمنه. وفي حالة كهذه، توجد شعوب تشكَّلت بواسطة الأقاليم التي تعيش فيها ويُعتقد أنها وُجِدتْ بمرور الزمن؛ وهذا هو المقصود بمصطلح «الأُمَّة». يتم نقل هذه العلاقة بواسطة نوعٍ من التغيير لمصطلحٍ يشير إلى كلٍّ من الإقليم وسكانه في الوقت نفسه؛ مثل إنجلترا: إنجليزي، فرنسا: فرنسي، ألمانيا: ألماني، كندا: كندي، كردستان (التي تعني حرفيًّا «أرض الأكراد»): كردي، وهكذا. وهذا التغيير يشير إلى المفهوم التالي: شعبٌ له أرضُهُ، وأرضٌ لها شعبُهَا. والأُمَّة هي علاقة اجتماعية لها عمقٌ زمني، وأرضٌ ذات حدود.

وفعل البحث عن الماضي وادِّعاء حق ملكيته هو ومكانه، هو ما يؤسِّس للاستمرارية بين الماضي وموقعه من جانب، والحاضر وموقعه من جانب آخر. وهذه الاستمرارية تُعتبر تبريرًا للنظام الحالي؛ لأنها تُرى باعتبارها تحتوي بالضرورة على ذلك الماضي. فعلى سبيل المثال، خلال بواكير القرن العشرين، كان الكثير من اليهود يعتقدون أن دولة إسرائيل الحديثة لا يمكن أن يكون لها وجودٌ إلا في منطقة شرق البحر المتوسط؛ لأن تلك المنطقة هي التي وُجِد فيها ماضيهم؛ أي دولة إسرائيل القديمة. والاعتقاد بوجود مثل هذه الاستمرارية يقدِّم فهمًا للذات وموقعها في العالم. فعندما يقول المرء: «أنا إنجليزي»، فإنه يُقِرُّ، ربما ضمنيًّا في أغلب الأحوال، بامتلاك العديد من السمات التي تجعل المرء إنجليزيًّا؛ مثل أنه وُلِد في إقليم إنجلترا.

غير أن السمات — والتقاليد التي تحملها — التي تُسهِم في خلق صورة الفرد عن ذاته كثيرةٌ ومتنوعة. فبالطبع ليست كل جوانب الذات، والعديد من العلاقات الاجتماعية التي يشكِّلها المرء، تتعلَّق بكونه فردًا في أمة؛ فإذا كان المرءُ عالِمًا، فإنه يرى نفسه على أنه يشارك في مجتمع عالمي للعلماء يسعى وراء فهم الحقائق الفيزيائية أو البيولوجية أو الرياضية، وإذا كان يؤمن بديانة توحيدية عالمية مثل المسيحية أو الإسلام، فإنه قد يرى نفسه فردًا في أخوة عالمية. غير أنه من الأشياء الجوهرية لوجود الأمة، نزعةُ البشرِ إلى تشكيل مجتمعات متمايزة إقليميًّا، وكل واحدٍ من هذه المجتمعات يقوم على أساس تقاليده الثقافية الخاصة للصلة بين الماضي والحاضر؛ «فالأُمَّة هي علاقة إقليمية لوعيٍ ذاتيٍّ جمعيٍّ لفترة زمنية فعلية وتخيُّلية.»

الأمة والقرابة والمجتمع

عادةً ما تكون هناك أشكالٌ أُخرى لفهمِ مصطلحِ الأُمَّة تدعم الاعتقادَ في استمراريتها؛ فمن الممكن فهمُ الأمة على أنها تتعلَّق بنظام الكون الأبدي، والمستمر بالتالي، باعتبار ذلك عادةً من فعل الآلهة؛ مثل الاعتقاد السنهالي بأن سريلانكا هي أرضٌ مقدَّسة على نحوٍ متفرِّدٍ باعتبارها أرضًا بوذية؛ وذلك بسبب أفعال بوذا على الجزيرة، أو أن الولايات المتحدة الأمريكية تجسِّد نظام الطبيعة الإلهية كما هو معلَنٌ في إعلان الاستقلال الأمريكي. كثيرًا ما يُعتقد أن استمرارية الأمة هي نتيجة لانحدارٍ مفترَضٍ من سَلَفٍ مشترك؛ ومن أمثلة ذلك اعتقاد بني إسرائيل أنهم ينحدرون من نسل النبي إبراهيم، والاعتقاد بأن اليابانيين من نسل الإمبراطور الأول، واعتقاد الرومانيين أنهم من نسل شعبِ داقيةَ القدماء، وبالنسبة إلى الصين، الاعتقاد بأن هناك جنسَ هان. مثل هذه المعتقدات بوجود أصل مشترك مفترض تفتقر في كثير من الأحيان لأي أساس واقعي، غير أنها تتكرَّر كثيرًا جدًّا على مرِّ التاريخ. فما الذي يفسِّر بقاءها؟ وكيف تساعدنا مثل هذه المعتقدات على فهم كُنْهِ الأمة؟

البشرُ مهتمُّون بالحيوية؛ أي مهتمُّون بالتوالد والانتقال والإعاشة وحماية الحياة ذاتها. والعلاقة الاجتماعية الواضحة التي تتشكَّل بناءً على هذا الاهتمام هي ما يُسمَّى الأُسْرَة. غير أن الأُسر المنفردة العديدة التي تُشَكِّل الأمة تنظر لنفسها على أنها مجرد أسر منفردة؛ ومن ثم فإن استمرار الأمة في المستقبل يستلزم استمرار الأُسَر في المستقبل.

ومن واقع كلِّ ما نعرفه من الناحية التاريخية والأنثروبولوجية عن البشر، فإنهم دائمًا ما يشكِّلون جماعاتٍ كبيرةً كانت الأُسَر جزءًا منها، ولم يقتصروا فقط على تشكيل الأسر؛ فالآباء لا ينقلون إلى ذُرِّيتهم «الصفات الجسدية والجينية» فحسب، وإنما ينقلون إليهم أيضًا ميراثهم الثقافي؛ لغتهم وعاداتهم وما إلى ذلك مما ورثوه عن الجماعة الأكبر؛ أي الأمة. وهذا الإرث الثقافي عادةً ما يَنظر إليه الآباءُ على أنه ميراثٌ غاية في الأهمية لوجودهم. وهذا الانتقال لثقافة الفرد عبر الأجيال قد يكون واحدًا من الأسباب وراء الميل لاعتبار الأُمَّة شكلًا من أشكال القرابة؛ لأن ما ينقله الفرد لنسله يشكِّل جزءًا من ذات هذا الفرد. غير أن هناك سببًا آخر لتلك النزعة.

كما ذكرنا من قبل، فإن الميلاد داخلَ الإقليم أيضًا يُعتبر معيارًا من معايير الانتماء للأمة، وهكذا يكون هناك إقرارٌ مختلِط بخطَّيْن من خطوط النسب؛ الانتساب لإقليم الأمة، والانتساب لأبوين ينتميان لتلك الأمة. معيار الميلاد هذا، والعلاقات التي يمكن تعقُّب أصلها والمتشكِّلة نتيجةً لذلك، هما السبب وراء اعتبار الأمة شكلًا من أشكال القرابة.

> تشير القرابة إلى خطوط انتساب معروفة يمكن تعقُّبها، أو علاقات انتساب بيولوجي؛ فعلى سبيل المثال، يرتبط الطفل بوالدَيْه؛ لأنه ينتسب إليهما بالميلاد. ويمكن أيضًا رؤية علاقات انتساب أوسع؛ مما يؤدي، على سبيل المثال، إلى الاعتراف بالعمَّات والأعمام وأبناء العمومة.

هذه الحقيقة لا تُضفي المصداقية بالضرورة على معتقداتٍ مثل أن الألمان ينحدرون من قبائل الجرمان القديمة، أو أن اليابانيين ينحدرون من الإمبراطور الأول، أو أن جنس الهان موجود بالفعل. فجميع الأمم تتشكَّل على مرِّ الزمن من مزيج من سكان مختلفين، وجميع الأمم لديها مهاجرون؛ على الرغم من أنه لكي يصبح هؤلاء المهاجرون أفرادًا ينتمون للأمة، يجب عليهم عادةً الخضوع لعملية تجنيس قانونية؛ أي يجب تحويلهم ليصبحوا كما لو أنهم قد وُلدوا في الإقليم القومي للأمة.

هذا التركيز على الميلاد داخل الإقليم هو ما يضع الأمة في إطار سلسلةٍ من جماعاتٍ تربطها صلةُ القرابة. وعنصر القرابة هذا هو الذي سعى الباحث أنتوني سميث، الغزير الإنتاج في مجال الأبحاث الخاصة بالأمم والقومية، محقًّا، للتعبير عنه في ادعائه حول وجود ما وصفه بالعنصر «العِرقي» في الأمة.

على نحوٍ مشابهٍ للأمة، يُولد المرءُ ضمن جماعة عرقية، وبسبب سمة الميلاد هذه، كثيرًا ما يُنظَر لكلٍّ من الجماعة العرقية والأمة على أنهما يمثِّلان علاقات «طبيعية». وبالرغم من هذا المنظور، فإن هذين الشكلين من أشكال القرابة يشتملان على تقاليد ثقافية أخرى — مثل اللغة والدين — باعتبارها حدودًا للعلاقة الاجتماعية. وعلى الرغم من أنه يصعب أحيانًا التمييز بوضوحٍ بين الجماعة العِرقية وبين الأمة، فإن العِرقية تميل إلى التأكيد على معتقدات خاصة بالانحدار من سَلَفٍ أو أسلاف مشتركين مفترَضين، كما لو كانت الجماعة العرقية أسرة كبيرة ممتدة، في حين يكون تركيز الأمة منصبًّا على الأصل الإقليمي؛ أي الأرض. ومن المهم أن ندرك أن القرابة هي علاقة غامضة؛ لأنها تأتي نتيجةً لإدراك المرء بأنه يرتبط بصلةٍ مع آخرين. وعادةً ما تحتوي أيُّ أمة في داخلها على العديد من الجماعات العرقية.

«الأمة هي مجتمع تربطه صلةُ قرابةٍ، وتحديدًا هي مجتمعٌ أفرادُهُ مولودون في إقليمٍ ما له حدودٌ، ممتدٌّ جغرافيًّا، وله عمقٌ زمنيٌّ عميقٌ.» ويشير مصطلحُ «مجتمع» إلى مستوًى من الوعي الذاتي للفرد، بحيث يَعتبر المرء نفسه مرتبطًا بالضرورة وباستمرار بالآخرين، كما يحدث من خلال الميلاد مثلًا. والمثال الواضح على المجتمع هو الأُسْرة؛ حيث يرتبط المرء دائمًا بباقي أفراد الأسرة، بِغَضِّ النظر عن الخلافات بين هؤلاء الأفراد. ومن المهم لفهم الأمة أن ندرك أن العلاقات التي يُنظر إليها على أنها تربط الأفراد بعضهم ببعض على نحو دائم؛ ممكنةٌ ليس فقط في إطار الأسرة الواحدة، ولكن أيضًا في إطار الأمة الحديثة الممتدة على نطاق إقليمي واسع.

كان هناك أناسٌ ظنُّوا — بسبب علاقات الارتباط القوية الدائمة تلك — أن الأمة تشير إلى حالة مثالية من الوحدة الخالية من الصراعات. مثل هذه النظرة الرومانسية للأمة يمكن العثور عليها في أعمال يوهان جوتفريد فون هيردر في القرن الثامن عشر، ويوهان جوتليب فيشته في القرن التاسع عشر. غير أنه ما من مجتمعٍ يخلو من الصراعات، بل إنه أيضًا داخل الأسرة الواحدة، توجد مشاعر الغَيْرة والسُّخط. ففي القرية — التي كثيرًا ما يشار إليها كمثال رومانسي للمجتمع — ثمة أنواعٌ عديدةٌ من الارتباطات المختلفة التي تُسبِّب الصراعات. توجد صداقات وعداوات، وتجمُّعات تتميَّز بالأنشطة الاقتصادية والمصالح المصاحِبة لها؛ مثل المزارعين والتجار، والأسر المتنافسة في أغلب الأحيان.

على نقيض النظرة الرومانسية للأمة، تتضمَّن أفعالُ أفرادِ الأمة العديدَ من المساعي المختلفة، بل والمتضاربة. في كتابه «نظرية المشاعر الأخلاقية» (١٧٥٩)، عبَّر آدم سميث جيدًا عن تلك المساعي المتضاربة عندما علَّق قائلًا:

> هناك العديدُ من الرجال الإنجليز المخلصين الذين يمكن أن ينزعجوا بشدة — في عزلتهم — إذا ما خسروا شخصيًّا جنيهًا واحدًا، ولكنهم مع ذلك مستعدون للتضحية بأرواحهم ألف مرة، لو كان بمقدورهم الدفاع عن حصن مينوركا؛ لكيلا يقع في أيدي الأعداء بسبب بعض أخطائهم.

والمشكلة هي كيفية تفسير مزيج المشاعر المتضاربة بين المصلحة الذاتية والتضحية بالنفس.

يبدو أن هناك عددًا من الأهداف الفريدة للسلوك الإنساني، أو حتى مجالات فهمٍ لا ينطبق عليها مفهوم المنفعة؛ مثل «الجمال». غير أنه ما زال بوسعنا الاتفاق مع أرسطو في أن «كلَّ شراكةٍ تقوم من أجل تحقيق مصلحة ما»؛ ومن ثم نحدِّد الهدف المميِّز للأمة. غير أن تحديد هذا الهدف المميز هو تجريدٌ يُخفي الوجود الحتمي للعديد من العوامل المختلفة الداخلة في تكوين أي علاقة اجتماعية، والمساعدة على استمرار وجودها؛ مثل السعي للتسلُّط على الآخرين. أمَا وقد أشرنا إلى هذه الصفة، فإن شخصية الأمة تتمحور حول التمييز التصنيفي لـ «نحن» في مقابل «هم»، والنابع من الأهمية التي تُعزَى إلى ظروف الميلاد؛ العلاقات التي تكوَّنت كنتيجة للميلاد في أراضي الأمة. وهكذا فإن كلمة «نحن» قد أضفت على ذلك علاقةَ قرابةٍ تشير إلى اهتمامٍ مكانيٍّ مشترك بالتوالد والحفاظ على الحياة، وانتقال هذا الاهتمام عبر الزمن.

الوطنية

يشتمل اهتمامُ البشر بالحيوية على إقامة أنواعٍ مختلفةٍ من القيود أو الحدود لأنواع مختلفة من علاقات الحيوية على التوالي. فالبشر يضعون حدودًا تميِّز أبناءهم عن أبناء الآخرين؛ فالمرء عادةً لا يُحب أبناء شخص آخر كما يحب أبناءه؛ وكذلك فإنه لا يحب عادةً أُمَّةً أخرى كما لو كانت أمته. ومثل هذا القيد على الشعور بالتقدير والحب لما يعتبره المرء مِلكًا له هو نتيجة للاهتمام باستمرارية الذات؛ بمكوِّناتها البيولوجية والثقافية. والحب الذي يُكِنُّه المرءُ لأمته يُعبَّر عنه بمصطلح «الوطنية».

مصطلح «الحب» المستخدَم على نطاق واسع تعبيرًا عن ارتباط الفرد بأمته ليس كافيًا تمامًا؛ لأننا نستخدم نفس المصطلح أيضًا في وصف ارتباط المرء بمحبوبه، وأطفاله، وأصدقائه، وبإلهه الذي يعبده. وفي الواقع فإن بعض الأفراد أحبوا بصدقٍ البشريةَ جمعاء. وما يشير إليه هذا الاستخدام الواسع للمصطلح هو أن الفرد — في كلٍّ من هذه الحالات — يُنَحِّي جانبًا، أو «يسمو فوق» مصلحته الشخصية من أجل الآخرين. غير أن الفهم الصحيح لسمة هذه الارتباطات ينبغي ألَّا يأخذ في الاعتبار فقط فعلَ السمو الذاتي المشترك في جميع هذه الارتباطات، بل أيضًا الغاياتِ المختلفة من تلك الارتباطات. وهكذا، قد يكون مفيدًا أكثر أن نميِّز بين حب المرء لمعشوقه أو لأبنائه وحبِّه لأمته بأن نفهم الوطنية باعتبار أنها تشير إلى ارتباطات الولاء لمجتمع إقليمي. وكثيرًا ما تكون هناك جوانبُ مختلفةٌ لارتباطات الوطنية التي يشكِّلها المرء لأمته، كنتيجة للعوامل المختلفة المشارِكة في التشكيل التاريخي لأمة معينة. قد يكون المرء مخلصًا لأمته بسبب قوانينها مثلًا، أو بسبب تقاليدها وأعرافها، أو بسبب دينها. وعادة ما يكون هناك العديد من الرؤى المختلفة، بل والمتضاربة، للأمة، وهي رؤًى تتوافق مع تلك العوامل المختلفة. غير أنه لا مفرَّ من حقيقةِ أن الفرد غالبًا ما يُظهر تفضيلًا لإخوانه من أبناء وطنه.

هذا التفضيل ليس بالضرورة أن يأخذ شكلَ تحيُّزٍ ضد أولئك الذين لا ينتمون لأمة المرء، أو شكلَ كراهيةٍ لهم، وليس بالضرورة أن تُنكِر الوطنيةُ على أفراد الأمة اختلافَ وتنوُّعَ مساعيهم وأهدافهم، ولا بالضرورة أن ترفض المفاهيمَ المختلفةَ للأمة التي يعتنقها أفرادُ الأمة الآخرون، كما هو الحال مع القومية في معظم الأحيان. وفي الواقع، بقدر ما تتضمَّنه الوطنية من التزام بصالح البلاد، فإنها توفِّر الأساس اللازم لتسوية الخلافات، بما في ذلك حلول وسط معقولة بين أفراد الأمة ومفاهيمهم المختلفة حول ما ينبغي أن تكون عليه الأمة بدافع الاهتمام بتعزيز صالح البلاد. والعملية التي تتم بها تسوية الخلافات من خلال الحلول الوسط هي السياسة. والحرص على صالح الأمة الذي يشتمل على الاستعداد للتنازل والتوصل لحل وسط، أمرٌ ضروريٌّ ولا غنَى عنه؛ من أجل العلاقات الطيبة بين أفراد الأمة؛ مما يجعل ممارسة السياسة أمرًا ممكنًا.

> عندما يقسِّم المرءُ العالمَ إلى معسكرَيْن متحارِبَيْن لا سبيل إلى التوفيق بينهما؛ أُمَّته في مواجهة كل الأمم الأخرى؛ حيث تكون تلك الأمم هي الأعداء الألدَّاء له، تظهر هنا، على نقيض الوطنية،

أيديولوجية «القومية». والقومية تنكر العلاقات الودية واحتمال الاختلاف من خلال محاولة القضاء على جميع وجهات النظر والمصالح المختلفة لحساب رؤية واحدة لما عليه الأمة وما ينبغي أن تكون عليه. فمثلًا، قد تشتمل القومية الفرنسية على اعتقاد بأنه لكي يكون المرء فردًا صالحًا في الأمة الفرنسية، عليه أن يكره كل ما هو إنجليزي وألماني، وأي شخص لا يفعل هذا لا يكون فرنسيًّا مخلصًا «بحق».

القومية لا تعرف تنازلًا أو حلولًا وسطًا؛ فهي تسعى إلى اكتساح التعقيدات العديدة التي هي جزءٌ من الحياة الواقعية. ظهرت أيديولوجية القومية — باعتبارها وجهةَ نظرٍ منهجيَّةً متعنِّتةً وغيرَ واقعية للعالم — حديثًا نسبيًّا؛ حيث ظهرت مثلًا في عمل الفيلسوف الألماني يوهان جوتليب فيشته «خطابات إلى الأمة الألمانية» (١٨٠٨)، وظهرت لاحقًا في كتابات مؤلِّفين مثل المؤرخ الألماني هاينريش فون ترايتشكه (١٨٣٤–١٨٩٦) والصحفي الفرنسي شارل مورس (١٨٦٨–١٩٥٢). ويمكن للمرء أن يرى إرهاصات لها في فترات سابقة على هذا بوقت طويل، كما في كراهية الروماني كيتو الكبير (٢٣٤–١٤٩ قبل الميلاد) لكلِّ ما هو يوناني.

تشكيل الأمة

يشير الامتداد الإقليمي الأكبر نسبيًّا للأمة إلى البحث عن حالةٍ وسَطٍ وتأسيسها بين العزلة المتقلقلة غير المستقرة للقبيلة أو الدولة المدينة من ناحية، التي يمكن أن يهيمن عليها مجتمعٌ أكبر، والحكم الإمبريالي للإمبراطوريات، الذي ينطوي حتمًا فيما يبدو على طغيان استبدادي بيروقراطي من ناحية أخرى. فالمجتمع الإقليمي للأمة يشير إلى مساحةِ أُلفةٍ ثقافية وولاء يسمح بالحكم الذاتي بين هذين البديلين. ويشير وجود الأمة — كما ذكر إرنست رينان في مقال له بعنوان «ما الأمة؟» — إلى تجمُّعٍ يحدث على مرِّ الزمن لسكانٍ كانوا منفصلين بعضهم عن بعضٍ من قبل، ولديهم الكثير من الأمور المشتركة؛ إنه يشير إلى مجتمعٍ إقليميٍّ له حدودٌ جغرافية وعادات وقوانين.

وهكذا، فإن الأمة تتسم بشكل من أشكال الازدواجية، كما ذكرتْ عالِمةُ الاجتماع الفرنسية دومينيك شنابر. فمن ناحية، هناك التجاءٌ إلى الاستمرارية الزمنية للإقليم وأهميةٌ تُعزَى إلى العلاقات الإقليمية نتيجة الميلاد، وكلاهما يفسِّر شخصيةَ الأمة باعتبارها مجتمعَ قرابةٍ إقليميًّا. ويمكننا أن نصيغ هذا الجزء من الازدواجية على أنه القَبول بتقليدٍ

مُقيَّدٍ يُميِّز أمَّةً عن أخرى. ومن ناحية أخرى، هناك التجمُّع المتفاوت لمناطق محلية كانت منفصلة ومتمايزة سابقًا لتشكِّل إقليمًا قوميًّا، وما يترتب على ذلك من تكوين سكان تلك المناطق لأُمَّةٍ تدعمها وتشجِّعها عواملُ عديدة؛ مثل: فَهْم ذاتي متطوِّر منقول عبر التاريخ، قانون للبلاد، دين مشترك، ولغة مشتركة عادة، ومركز سُلطوي مسيطر يشتمل على مؤسسات قادرة على الحفاظ على الأمة على مرِّ الزمن (مثل لندن، باعتبارها مركزًا لإنجلترا باحتوائها على البرلمان). هذا الجزء من الازدواجية يمثِّل نزعات مبتكرة وتوسُّعية للسلوك الإنساني؛ حيث يحدث نسخٌ للعادات والأعراف المحلية السابقة — على نحوٍ نادرًا ما يكون كاملًا — بواسطة قانونٍ للبلاد، وثقافةٍ مشتركة، وشعورٍ بالولاء — الوطنية — للأمة بإقليمها القومي. تمثِّل الأمة توازنًا غير مستقرٍّ بين التقاليد والابتكار.

تشتمل الأُمَّةُ إقليميًّا على عددٍ من المناطق المحلية المختلفة؛ فعلى الرغم من استمرار وجود أصغر القرى والمدن والمناطق من حيث المساحة، فإن سكانها يُدرِكون أنها تشكِّل أجزاءً من الأمة. وهكذا تكون الثقافة المشتركة للأمة «نسبيَّةً» فحسب؛ فهي نادرًا ما تكون كاملةً؛ بحيث يتوقف سكان القرية والمدينة والمنطقة داخل الأمة عن اعتبار أنفسهم سكانًا لهذه المناطق المحلية. غير أنه خلال فترات الحماسة الوطنية الشديدة — كما هو الحال أثناء الحروب — يصبح ارتباطُ سكانِ القرية والمدينة والمنطقة بالأمة مهيمنًا تمامًا، لكن هذه الحالات تكون عارضةً فحسب.

ولأن الأمة تُبدي قَدْرًا من الوحدة الثقافية النسبية فحسب، فكثيرًا ما يكون من الصعب تمييزها عن مجتمعات إقليمية أخرى. ومن المغري تجنُّب هذه الصعوبة بصياغة فئاتٍ يمكن التفريق بينها بواسطة درجات من الوحدة الثقافية، وبذلك يمكن التمييز بين أشكال العلاقات الإقليمية المختلفة؛ فعلى سبيل المثال، «الجماعات العِرْقية» التي تبدو غير منتظمةٍ إلى حدٍّ ما، وتفتقر إلى مركز سلطوي أو مؤسساتِ توحيدٍ ثقافية؛ مثل الآراميين في الشرق الأدنى القديم، أو الوندال، والآفار، والبيكتس في أوائل العصور الوسطى، وحتى المجتمعات الأكثر تماسكًا ثقافيًّا؛ مثل اليونانيين القدماء أو السومريين؛ ينبغي تمييزها عن الأمة الموحَّدة ثقافيًّا نسبيًّا. وعلى الرغم من أن هناك ميزةً لهذه الفوارق، فعلى المرء أن يحاول مقاومةَ السعي وراءها أكثر مما ينبغي؛ لأن العمليات التي تدخل في تشكيل الأمم دائمًا ما تكون معقَّدةً تاريخيًّا؛ مما يجعل تمييز مثل هذه الفوارق في أي حالة محدَّدةٍ أمرًا صعبًا. فمثلًا، ما الذي يفهمه المرءُ من بريطانيا العظمى، التي

تضم كلًّا من إنجلترا واسكتلندا وويلز وأيرلندا الشمالية؟ وهل ينبغي اعتبار كردستان أو كشمير أو كيبيك منطقة أو جماعة عِرْقية، أو أُمَّة أوَّلية أو أمَّة؟

التعقيدات التي تطرحها مثلُ هذه الأسئلة تشير إلى أننا نتعامل مع عمليات متفاوتة غير منتظمة لفهم الذات التي تدخل في عمليةٍ دائمةِ التعقيد تاريخيًّا لتشكيل فهم ذاتي مشترك؛ أي وعي ذاتي جمعي.

ومع ذلك فإن استخدامنا لمصطلح الأمة يعني ضمنيًّا الاستمرار الزمني لثقافة إقليمية موحَّدة نسبيًّا. وهكذا يمكن التأكيد على عددٍ من التطورات التي تسمح بوجود مثل هذا الاستمرار ومثل هذه الثقافة. إن وجود الأمة يتطلَّب إقليمًا ممتدًّا نسبيًّا وله حدود، أو صورةً لمثل هذا الإقليم، الأمر الذي عادةً ما يتطلَّب ما يلي: اسمًا قوميًّا، مركزًا سلطويًّا (له مؤسسات)، تاريخًا يؤكِّد ويعبِّر عن الاستمرارية الزمنية، وثقافة موحَّدة نسبيًّا تقوم في أغلب الأحيان على لغةٍ مشتركة ودينٍ مشترك وقانونٍ. غير أنه من الإنصاف للأدلة التاريخية أن ندرك أن كلًّا من هذه السمات نادرًا ما تكون مطلقةً أو كاملةً؛ وإنما هي بالأحرى عملياتٌ في تطوُّر المصالح والممارسات والمؤسسات، وجميعها يكتنفه الغموض والتوترات.

الأمة والدولة والإمبراطورية

إن إقرار الفرد بأنه ينتمي لأمةٍ هو مجرد جزءٍ من بين عددٍ من أجزاء صورةِ المرء عن ذاته. وإذا عبَّرنا عن هذا بيانيًّا، فيمكننا القول إنه مجرد طبقة واحدة من وعي ذاتي متعدد الطبقات. والطبقة التي تمثِّل إقرارًا بالانتماء لعلاقة قرابة إقليمية قد تتوافق أو لا تتوافق مع إقرار المرء بأنه مواطنٌ من مواطني العلاقة السياسية والقانونية للدولة.

> يمكن تعريف الدولة بشكل عام بأنها كيان يمارس — من خلال المؤسسات — سلطته على إقليم ما بواسطة قوانين تربط بين الأفراد داخل ذلك الإقليم باعتبارهم أفرادًا ينتمون للدولة.

تختلف العلاقة القانونية والسياسية للدولة تحليليًّا عن المجتمع الثقافي لعلاقة القرابة الإقليمية؛ أي الأُمَّة. على سبيل المثال، ضمَّت الدول الإمبريالية للإمبراطورية النمساوية المجرية والاتحاد السوفييتي العديدَ من الأمم المختلفة. وعلاوة على ذلك، وُجِدت



شكل ٢-٢: كردستان، محدَّدة بالمناطق التي تضم أغلبية كردية، لكنها تمتد عبر أجزاء من إيران والعراق وتركيا.

الأمم في غياب الدولة، كما هو حال بولندا في القرن التاسع عشر، وكما هو حال كردستان اليوم.

إن ضرورة التمييز بين الأمة والدولة لا تعني أنه لا يوجد رابطٌ معقَّدٌ بين هذين الشكلين من أشكال العلاقة الاجتماعية؛ فمن ناحيةٍ، كانت الأمم تَقْوَى من خلال ممارسة الدولة سيادتها وبسط تلك السيادة على مرِّ الزمن؛ فمثلًا، التوسع الذي حدث فيما كان يُعرف بالأمة الفرنسية خلال الفترة الممتدة من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر، والتي كانت تتمثَّل فقط في منطقة إيل دي فرانس الكابتية لتشمل اليوم أراضي فرنسا الممتدة من المحيط الأطلسي عند الحدود الغربية، إلى جبال البرانس على الحدود

الجنوبية، مع تذبذب الحدود الشمالية والشرقية على مرِّ السنين حسب نتائج الحروب، مع كون هذه الحروب عاملًا مهمًّا في كثير من الأحيان في تشكيل كلٍّ من الأمة والدولة.

ولا يطغى ترسيخُ قواعد الأمة — وهي في هذه الحالة الأمة الفرنسية — على الارتباطات الإقليمية المتنوعة، والواضحة في بعض الأحيان. وفي الواقع، فإنه من النادر تاريخيًّا أن تكون للأمَّة دولةٌ وتكون للدولة أمَّةٌ؛ فالعديد من دول العالم منقسمة بشدة إلى مناطق تبدو أحيانًا كأمم أولية؛ مثل مقاطعة كيبيك في كندا، أو منطقة إقليم الباسك في إسبانيا.



شكل ٢-٣: مناطق فرنسا.

ومع ذلك فإن ممارسة الدولة السيادة تتطلَّب إعلان القوانين في جميع أنحاء المنطقة التي تحكمها؛ ومن ثم ضم مناطق مختلفة داخل التنظيم القانوني للدولة. علاوة على

ذلك، تعتمد فاعلية الحكم على توحيد التواصل، واللغة والكتابة، في جميع أنحاء المنطقة الواقعة تحت هيمنة الدولة. وهكذا، على سبيل المثال، يكون من المؤكد أن أحد العوامل المهمة في بسط الهيمنة الصينية على دولة الصين الممتدة إقليميًّا — بمناطقها المختلفة — كان هو توحيد اللغة الصينية المكتوبة في جميع أنحاء المناطق الصينية في وقت مبكر جدًّا، نحو عام ٢٢١ قبل الميلاد، تحت إشراف المستشار لي سي. وبالمثل، ابتُكرت اللغة الأرمينية المكتوبة نحو عام ٤٠٥ ميلاديًّا.

Ա	Ժ	Ճ	Ռ
Բ	Ի	Մ	Ս
Գ	Լ	Յ	Վ
Դ	Խ	Ն	Տ
Ե	Ծ	Շ	Ր
Զ	Կ	Ո	Ց
Է	Հ	Չ	Ւ
Ը	Ձ	Պ	Փ
Թ	Ղ	Ջ	Ք

شكل ٢-٤: الحروف الـ ٣٦ للأبجدية الأرمينية، التي ابتكرها ميسروب ماشتوتس نحو عام ٤٠٥ ميلاديًّا.

وقد أسهمت بقوة أيضًا سياساتٌ ثقافيَّةٌ أخرى لمركز الدولة الحاكم؛ مثل اعتناق دين معين ونشره في جميع أنحاء المنطقة الخاضعة للحكم، في الوحدة الثقافية النسبية لإقليم ما. ويتضح هذا في الكنائس الأرثوذكسية الشرقية؛ حيث نجد تقليدَ أن يكون لكلِّ أمةٍ قديسٌ وكنيسةٌ؛ مثل القديس سافا للكنيسة الأرثوذكسية الصربية.

غير أن ترسيخ قواعد إقليم وثقافة مجتمع قومي موحَّدَيْن نسبيًا نادرًا ما يكون هو النتيجة الوحيدة لسياسة معينة أو مجموعة من السياسات يتبناها ويروِّجها المركز الحاكم للدولة بين مجموعة من السكان لم تتخذ شكلًا محددًا، بل على العكس، فإن قبول

مثل هذه السياسات غالبًا ما يتطلَّب لجوءَ المركز الحاكم إلى تقاليد وأعراف موجودة من قبل، سواء تمثلت هذه التقاليد في اللغة أو الدين أو القوانين والأعراف. وهكذا فإن السياسة المحددة التي يختار المركز الحاكم ترويجها نادرًا ما تكون مختارة على نحو أهوج وكأنما ابتُكرت من العدم، حتى ولو كانت تلك السياسة تمثِّل تحوُّلًا جريئًا عن تقليدٍ موجودٍ من قبل. على سبيل المثال، في عام ١٥٠١ ميلاديًّا لجأ إسماعيل الصفوي إلى المذهب الشيعي الذي كان موجودًا بالفعل من قبل ذلك؛ لتمييز بلاد فارس عن الإمبراطورية العثمانية التي كانت تعتنق المذهبَ السُّنِّيَّ. ويكشف تاريخُ كلِّ دولة من التوطيد والوجود المستقر عبر الزمن عن هذا الالتجاء إلى التقاليد السابقة وتحويلها في الممارسة الفعالة للسيادة على إقليم ما. وبعبارة أخرى: فإن الدولة، على الرغم من اختلافها عن الأمة، تخلق مجتمعَ قرابةٍ إقليميًّا بحيث يكون ما ينبثق عنه على مرِّ الزمن هو الدولة القومية.

والاستثناء لظاهرة التقارب هذه بين شكلَيْن من أشكال العلاقات الإنسانية — وأقصد بهما الدولة والأمة — هو الإمبراطورية، التي تضم العديد من الأمم. وربما نشهد اليوم بزوغ إمبراطورية الاتحاد الأوروبي.

لا توجد قيودٌ واضحةٌ من الناحية الثقافية على توسُّع إمبراطورية ما؛ فحدود الإمبراطورية تنشأ غالبًا عن مخاوف عسكرية، كما في حالة بناء سور الصين العظيم مثلًا، الذي بدأ تحت توجيه الجنرال مينج تيان عام ٢٢١ قبل الميلاد؛ وجدار هادريان باعتباره ترسيمًا للحدود الشمالية الغربية للإمبراطورية الرومانية في بريطانيا، أو هزيمة القوات المسلمة بقيادة الأمير عبد الرحمن على يد شارل مارتل عام ٧٣٢ ميلاديًّا بالقرب من تور، وهي الهزيمة التي أوقفت التوسع الإسلامي. والاعتراض على هذا المد الذي لا حدود له تقريبًا لهيمنة إمبراطورية ما هو التأكيد على التمايز الثقافي والاستقلال السياسي من قِبَل مجتمعاتٍ قومية عديدة ذات قرابات إقليمية تضمها، أو تهددها، تلك الإمبراطورية؛ مثل تمرد سكان مقاطعة يهودا، من عام ٦٦ إلى عام ٧٢ ميلاديًّا، ومرة أخرى من عام ١٣٢ إلى عام ١٣٥ ميلاديًّا ضد حكم الإمبراطورية الرومانية، وفي القرن العشرين، اعتراض الهند على حكم بريطانيا العظمى. وقد كان الاعتراض السياسي الصريح على حكم الإمبراطوريات يتمثَّل في أنها تَحْرِم الأمم حرية التصرف في شئونها، كما يعبِّر عنها حق تقرير المصير الذاتي. غير أن طبيعة «الذات» التي تسعى للاستقلال قد لا تكون واضحةً بالضبط على نحو دائم؛ لأن هذه الذات تكون في طور التشكيل، كما يحدث اليوم في أيرلندا الشمالية، وكشمير، ومقدونيا، وتركستان الشرقية.

إن تطوُّر التمايز الثقافي من خلال السيادة السياسية يقودنا إلى النظر تاريخيًّا في العلاقة بين الدولة والأمة من الاتجاه المعاكس؛ أي عندما تسعى الأمة لأن تكون دولة. كيف يمكن فهم هذا التحول من أمة إلى دولة قومية؟ والأهم، لماذا يحدث هذا عادةً؟

تسعى الأمة لأن تكون دولةً بدافع حماية أرواح أفرادها والحفاظ عليهم؛ أي حتى يتسنَّى للأمة — من خلال ممثليها ومؤسساتها — العمل على ضمان حماية نفسها والحفاظ على وجودها في العالم. وإذا فشلت الدولة القومية في تحقيق هذا الغرض (بسبب هزيمة عسكرية أو وسيلة أخرى)، فإنها تخاطر باحتمال التفكك؛ لأن ارتباطات أفراد الأمة بتلك الأمة قد تنهار؛ ومن ثم قد تظهر ولاءات جديدة؛ مما يقوِّض وجود الأمة. وسواء أكانت الأمة هي التي تشكِّل الدولة أو كانت الدولة هي التي تشكِّل الأمة، فتلك مسألة لا علاقة لها بالقضية؛ لأن كلتا العمليتَيْن المعقَّدتَيْن تَحدثان، بدرجات متفاوتة، حسب طبيعة الأمة المَعْنِية.

إن تشكُّل دولةٍ قومية، سواء أكان هذا التشكُّل تاريخيًّا عبارة عن تطور الدولة إلى أمة أو تطور الأمة إلى دولة، لَهُو أمرٌ يحمل في طياته تعقيدات ارتباطات وعمليات مختلفة لا حصر لها. وكما ذكرنا من قبل، فإن إحدى نتائج تلك التعقيدات هي أن العديد من الدول القومية يتضمَّن ارتباطات إقليمية واضحة، أو حتى أممًا أخرى. ومرة أخرى نقول إن العلاقة الإقليمية للأمة هي علاقة موحَّدة ثقافيًّا على نحو نسبي فحسب. وتوضيح أسباب هذا يتطلَّب مناقشةً لطبيعة العلاقة الاجتماعية.

الفصل الثالث

الأمة كعلاقة اجتماعية

الأمم ابتكارات إنسانية، غير أن الفهم الصحيح للأُمَّة يتطلَّب تمييزها عن غيرها من أشكال الابتكارات الإنسانية. تتخذ الأمة شكلَ «علاقة اجتماعية». وحتى يتسنَّى توضيح طبيعة العلاقة الاجتماعية، ومن ثَم نحقق فهمًا أفضل للأمة، سيكون من المفيد أن نقارن العلاقة الاجتماعية بشكل آخر من أشكال الابتكار الإنساني: ألا وهو الأداة.

الأداة — المطرقة مثلًا — هي شيءٌ ماديٌّ الغرض منه، باعتباره امتدادًا لليد، هو جعل العمل البشري أكثر كفاءةً في تشكيل العالم الخارجي. يمكن للمرء فهمُ الأمة على أنها أداةٌ لتنظيم الحياة؛ فعلى سبيل المثال، يزعم بعض علماء الأحياء التطورية أن القرابة هي آلية لإيجاد وسيلة فعالة لتبادل المنافع؛ لأن هذا التبادل يحدث بين أفرادٍ يثق بعضهم ببعض؛ وذلك بوصفهم أقرباء. غير أن وصف الأمة بالأداة — أيًّا كانت مميزاته — يحجب اختلافاتٍ مهمة بين هذين الشكلين. لنأخذ علاقةً اجتماعيةً أخرى، وهي عادةُ تبادُلِ التحيَّة بين فردين، بغرض مزيد من التمييز بين هذين الشكلين: الأداة والعلاقة الاجتماعية؛ ومن ثم توضيح طابع الأمة كمثال على العلاقة الاجتماعية.

العلاقة الاجتماعية

اثنان من الناس، يسعى كلٌّ منهما وراء مصالحه الشخصية، يلتقيان مصادفةً. ما يحدث بين هذين الشخصين هو مجرد «تفاعل»؛ لأنهما تقابلا مصادفةً؛ فما من علاقة اجتماعية بينهما. ولكن عندما يمد أحدهما يده إلى الآخر، لا يعود ما بينهما مجرد تفاعل فحسب؛ فهما الآن «يتشاركان» في عادة التحية المعروفة باسم المصافحة. ثمة علاقةٌ اجتماعيةٌ الآن بين هذين الشخصين؛ وهي عادةُ التحية وأدائهما لها. ما مكونات هذه

العلاقة الاجتماعية؟ أولًا: هناك معنًى لعادة التحية تلك. وهذان الشخصان بطريقةٍ ما يجدان معنى تلك العادة. فأين يمكن إيجاد هذا المعنى؟ إنه موجودٌ داخل وعي كلِّ فردٍ من العديد من الأفراد الذين يدركون ويقبلون معنى المصافحة بوصفه تقليدًا يعني التقدير المتبادَل بين شخصين. ثانيًا: ما المادة التي تتكوَّن منها العلاقة الاجتماعية لعادة المصافحة؟ إنها تتكوَّن من بشر أحياء يجعلون العادة واقعًا عن طريق أدائهم لها.

يجب مقارنة مادة شكل العلاقة الاجتماعية تلك، وهي البشر الأحياء، بمادة الأداة. والمادة التي تتكون منها الأداة هي مادةٌ غير حية. فإذا كانت لديك مطرقة لا تستخدمها، فهي تظل أداة؛ لأنها صُنعت ماديًّا من الحديد والخشب. فالأداة تظل كما هي كعنصر منفصل عن البشر الذين يستخدمونها. وعلى عكس الأداة، فإن وجود العلاقة الاجتماعية لعادة المصافحة يتوقف على أداء البشر لها، وهو ما يقتضي بدوره الإقرار بمعنى المصافحة والقبول به. كما أن هذه العادة ليس لها وجودٌ ماديٌّ منفصلٌ عن الأفراد الذين يمارسون العلاقة الاجتماعية؛ ومن ثم يشكِّلونها. وهكذا فإن للعلاقة الاجتماعية سمةً مزدوجةً؛ فهي تُمارَس بين الأفراد — وهما الشخصان اللذان يؤديان المصافحة ويجعلانها واقعًا — وفي نفس الوقت هي عادةٌ تتخطى الأفراد؛ أي معنى عادة المصافحة التي يؤديها شخصان يُقران بهذا المعنى.

وكما هو الحال مع جميع العلاقات الاجتماعية، فإن المادة التي تتكوَّن منها الأمة هي البشر الأحياء. فعلى عكس الأداة، فإن الأمة ليست شيئًا منفصلًا عن البشر الذين يُشكِّلونها. ومثل عادة المصافحة؛ حيث يجد الأفراد معنى تلك العادة ويُبقونه حيًّا من خلال أداء تلك العادة، فإن الأمة تتكوَّن من أفراد يُبقونها ويحافظون عليها، ويتشاركون في تقاليد ذات حدود جغرافية، وهم بفعلهم هذا يؤكِّدون تلك التقاليد. وتوجد تلك التقاليد في الأساس داخل إدراك كل فردٍ من الأفراد العديدين الذين يشكِّلون الأمة، لذاته؛ مثل إدراكهم أنهم وُلِدوا في إقليم معين. ولهذا السبب تُعتبر الأمة شكلًا من أشكال الوعي الذاتي المشترك؛ أو الوعي الذاتي الجمعي، كما أوضحنا في الفصل السابق. بالطبع توجد أيضًا مؤسسات قومية من أنواع عديدة؛ مثل الكنائس والمحاكم، التي تُجسِّد تلك التقاليد وتحافظ عليها وتنشرها. غير أن تلك المؤسسات تقوم أيضًا على القبول المستمر والممارسة المستمرة لهذه التقاليد. فالأمة لها هيكلٌ بين الأفراد وهيكلٌ يتخطى الأفراد في الوقت نفسه.

عندما يُولد الفرد، يجب عليه أن يكيِّف نفسه داخل الأمة الموجودة بالفعل، التي يستمر وجودها بعد موت ذلك الفرد. هذا الطابع الزمني للأمة «الموجودة بالفعل»

و«المستمرة في الوجود» يشير إلى أن التقاليد التي تقوم عليها العلاقة الاجتماعية للأمة؛ مثل اللغة القومية، تتخطَّى الأفراد؛ أي إن وجودها لا يعتمد على أي فرد؛ وبهذا المعنى، فهي «ذات وجود حقيقي». واستخدام مصطلح «الوجود الحقيقي» لا يعني بالضرورة أشياءَ مادية، مع أن التقاليد المتخطية للأفراد للعلاقة الاجتماعية للأمة قد تكون متجسِّدةً في عناصر مادية؛ مثل الكتب، والرموز التاريخية، والآثار، والأعلام.

غير أنه إذا لم تَعُد هذه التقاليد مقبولةً، ومن ثَم لا تعيد الأجيال المتعاقبة التأكيدَ عليها، فإن كتب التاريخ القومي أو الآثار أو الشعارات تقتصر قيمتها على مجرد وجودها لا أكثر. على سبيل المثال، حوليات الملك تجلات بلاسر الثالث، ملك آشور (٧٤٤–٧٢٧ قبل الميلاد)، أو حوليات الملك الحيثي هاتوشيلي الأول (١٦٥٠–١٦٢٠ قبل الميلاد)، ليست سوى مجرد بقايا تثير اهتمام مؤرخي الشرق الأدنى القديم؛ لأنه لا توجد اليوم أمة آشورية أو حيثية. والشعار الروماني القديم SPQR — وهو اختصار يشير إلى مجلس الشيوخ والشعب والجمهورية — لا يثير اهتمام أحدٍ سوى المؤرخين المهتمين بتاريخ روما القديمة، أو زوَّار المتحف الذين يَعُدُّون الشعارَ شيئًا من صُنع مجتمعٍ لم يَعُدْ له وجود. وبالمثل، فإن اللغات الآشورية والحيثية واللاتينية هي لغات غير حيَّة؛ لأنه لم يَعُد هناك من يتحدث بها.

وعلى نقيض هذه الأمثلة، فإن وثائق مثل إعلان الاستقلال الأمريكي، أو آثارًا مثل نُصب لينكولن التذكاري في واشنطن العاصمة، أو قوس النصر في باريس، أو قصر باكينجهام في لندن، ليست مجرد أشياء صُنعت من قِبَل مجتمعات من الماضي.

إنها آثارٌ «حيَّة» على نحوٍ ما؛ لأن التقاليد التي تمثِّلها محفوظةٌ عن طريق استمرار الاعتراف بها. ولأن هذه التقاليد تنقلها حالةٌ من الوعي الذاتي، فلا بد من إعادة التأكيد عليها بواسطة الأجيال المتعاقبة لكي يستمر وجود الأمة. هذا الاعتماد على التأكيد المتجدد — برغم كونه عابرًا وجزئيًّا — من أفراد الأمة أو بعضهم يشير إلى أن شكل التقاليد القومية ومضمونها معرَّضان للتغيير. فعلى نقيض المطرقة، فإن شكل تلك التقاليد ومضمونها ليسا مستقرَّيْنِ أو ثابتَيْن تمامًا؛ لذا فإنها حقيقية الوجود نسبيًّا فحسب.

تعديل وابتكار التقاليد

العادات تتغيَّر بالتأكيد؛ فقد تتلاشى ويطويها النسيان إذا لم يستمر الناس في مراعاتها وأدائها، أو قد ينبذونها عمدًا. وبالمثل فإن تقاليد الأمة التي تتخطَّى الأفراد والمؤسسات

التي تجسِّد تلك التقاليد، تتعرض للتغيير. فقد تُغيِّر الأمةُ تقاليدَ التمثيل السياسي بها من نظام الملكية إلى الملكية الدستورية، كما فعل الإنجليز. بل إنها قد ترفض تمامًا مثل هذه التقاليد، كما فعل الفرنسيون في نهاية القرن الثامن عشر. وفي هذه الحالة الأخيرة، لمَّا لم تعد تقاليد الملكية والمؤسسات التي تحافظ عليها معترفًا بها، فقد فقدت شرعيتها. في النظرية السياسية، يُعرف فقدان الشرعية هذا باسم «سحب الثقة». وإذا حدث هذا، فإن الأمة تصبح عُرضةً لخطر الانقسام، ليس لأن مادة العلاقة الاجتماعية للأمة — ونقصد بها الأشخاص — لم تَعُد موجودة، بل لأن إرادة كل فرد من أفراد الأمة في الاستمرار في اعتبار نفسه فردًا في الأمة لم تَعُد موجودة.



شكل ٣-١: قوس النصر في باريس.

إن إعادة التأكيد على التقليد ليست أبدًا مسألةَ تَكرارٍ ثابتٍ يخلو من التفكير والتغيير، على الرغم من أن تلك العادات التي تحمل تقاليد وطنية، مثل نوعية الملابس التي يرتديها المرء أو الأغاني التي يغنيها، قد تؤدَّى أحيانًا على نحوٍ يبدو وكأنه يحدث

بلا تفكير. إن إعادةَ التأكيدِ على التقاليدِ وانتقالِها من جيل إلى جيل تتضمَّن بالضرورة تعديلَ تلك التقاليد. وتخضع التقاليد للتعديل؛ لأن الوضع الذي يجد الجيلُ الحاليُّ نفسه فيه دائمًا ما يكون مختلفًا عن الوضع الذي كان فيه الجيل السابق؛ إذ تظهر مشكلات جديدة تستدعي اهتمامات جديدة مصاحِبة لها. وكثيرًا ما يكون هذا التعديل الذي لا مفرَّ منه غير محسوس، كما هو الحال مع التطور التدريجي للُّغة؛ وأحيانًا يكون التحول جذريًّا، كما يحدث عندما تندلع الثورات. وفي كلتا الحالتين، فإنه يشير إلى أنه ما من أُمَّةٍ يمكن أن تكون مستقرة تمامًا كما لو كانت، مثل الأداة، تتشكَّل من مادة هامدة لا حياة فيها.

إن بعض الدارسين للأمم وللقومية يُقدِّرون كثيرًا حقيقةَ أن التقاليد تخضع للتعديل، لافتين الأنظار إلى أمثلةٍ من تحولات مختلفة، كثيرًا ما تكون جذرية تتعلَّق بكيفية ما حدث من تعديلٍ للماضي اختياريًّا، إلى حدٍّ أنهم يتحدثون عن «ابتكار» التقليد. وكمثال لابتكارٍ كهذا نجد التنُّورة الاسكتلندية القصيرة المصنوعة من قماشٍ بنقشة الترتان (المربعات الاسكتلندية)؛ فبالرغم من أنها كانت مسبوقةً باستخدام قماش المربعات الطويل، الذي حين يُشَدُّ عليه الحزام يكشف عن الساقَيْن، فقد ابتُكِرت تلك التنورة في القرن الثامن عشر. وبالرغم من مظهرها الحديث نسبيًّا، فإنها صُوِّرت كرمز لاستمرار الثقافة القديمة لهضاب اسكتلندا إلى الوقت الحاضر. وبالمثل، فإن قماش نقشة الترتان الذي يميِّز كلَّ قبيلة من قبائل هضاب اسكتلندا — رغم أنه كثيرًا ما يُفترض أنه شديد القِدَم — قد ظهر خلال بدايات القرن التاسع عشر. وهذه الحقائق تفيدنا من حيث إنها توضح أن الأمم (وتقاليدها) ليست كيانات وَحْدَوية كانت موجودة دائمًا؛ ومن ثم فإن محاولات ادعاء وجود أمة إنجليزية متحدة، أو ما يُسمَّى بريطانيا العظمى في أزمنة قديمة تعود إلى عصر الملك آرثر الكيلتي (في بدايات القرن السادس الميلادي)، من الواضح أنها غير مقبولة.

ومع ذلك، فإن تركيز المرء اهتمامَه فيما يُسمَّى «ابتكار» التقليد معناه تجاهل المشكلات التي فرضها وجود الأمم أثناء محاولة فهم السلوك الإنساني على نحو أفضل. ورغم وجود كلٍّ من الابتكار الذي يحدث من وقت لآخر، وبالطبع التخصيص الانتقائي للماضي ليخدم اهتمامات الحاضر (على سبيل المثال: استغلال هولنديين في القرن السابع عشر لما رواه المؤرخ الروماني تاسيتوس من تمرد القبائل الباتافية (فيما يُعرف الآن بهولندا) ضد روما في محاولة لترسيخ أسس التراث القديم واستمرارية الوعي الذاتي

الجمعي الهولندي)، فإننا ما زلنا نواجه مجهودات لمحاولة فهم الأسباب التي تدعو البشر إلى السعي وراء التقاليد، أو محاولة تغييرها جذريًّا لتبرير أوضاع الحاضر، ولماذا تُقدَّم تلك التقاليد باعتبارها أداةَ تأكيدٍ، أو استغلالها لخدمة تأسيس العديد من أشكال القرابة التي تميِّز مجموعةً بشريَّةً عن الأخرى.

المفهومان العرقي والمدني للأمة

كما لاحظنا في الفصل السابق، فإن حالة التقلُّب التي تميِّز جميع العلاقات الاجتماعية تؤكِّد صعوبةَ تقديم معايير محدَّدة لتعريف الأمة، وحتى معايير الانتماء لأمة ما أو نقله من أمة لأخرى، تخضع بمرور الزمن لدرجات من التعديل؛ مثل تغيير قوانين الهجرة والمواطنة. وأحيانًا ما يكون الانتماء إلى الدولة القومية نتيجةً للميلاد لأبوين يُعتبران من أبناء تلك الأمة، وإن كان هذا الانتماء في العادة يكون نتيجةً للميلاد في إقليم يُنظر إليه باعتباره أرضَ الأمة. كثيرًا ما يُطلَق على الحالة الأولى اسم المفهوم «العِرقي» للأمة، بينما يطلَق على الحالة الثانية المفهوم «المدني» للأمة، وقد تكون لهذه التفرقة تبعاتٌ سياسيَّة مهمة.

ومن الأرجح أن يؤدِّي المعيارُ «المدني» للميلاد في الإقليم إلى تسهيل تحقيق المساواة أمام القانون؛ ومن ثم تسهيل الحرية؛ لأن جميع من يُولدون في إقليم الدولة القومية يكونون منتمين للأمة، ومن هذا المنطلق ينالون صفة المواطنة بغضِّ النظر عن أصولهم أو لغاتهم أو معتقدات آبائهم الدينية. غير أننا يجب ألا نبالغ كثيرًا في هذا التباين بين المفهومَيْن «العرقي» و«المدني» للأمة؛ لأن التطور التاريخي لجميع الأمم يتضمَّن خليطًا من كِلا المعيارين. وفي الحقيقة إن معايير تحديد انتماء الشخص إلى الأمة قد تحوَّلت تبعًا لكونِ الأمة مصدِّرةً للمهاجرين أو مستقبِلةً لهم في مرحلة زمنية معينة. والنقطة المهمة هنا هي إدراك أن جميع الأمم تخضع، بدرجة ما أو بأخرى، للتغيير.

إن خاصيَّة الثبات النسبي هذه — أي الاستمرار على مرِّ الزمان — التي تميِّز العلاقة الاجتماعية للأمة لا تقتصر على كونها نتيجةَ مواجهةِ الجيل الحالي لمهام تختلف عما كانت تواجهه الأجيال السابقة. وتلك التقاليد التي تشكِّل الجوهر المفهومي — أي المعنى الذي يتخطَّى الأفراد، والذي يكون ذا وجودٍ حقيقيٍّ نسبيًّا — الذي تتشكَّل حوله العلاقة الاجتماعية للأمة، ليست موحَّدةً؛ ففضلًا عن وجود الانشغال بالحيوية والقرابة يوجد أيضًا التبادل الاقتصادي والمعتقدات الدينية اللذان قد يُوجَدان في إطارٍ من التناحر

مع ذلك الانشغال بالحيوية والتجارة. فعلى سبيل المثال، مرَّت أوقاتٌ في الماضي، حين كان من المعتقد أن رفاهية الأمة تتطلَّب فرضَ قيودٍ على التجارة الحرة من خلال تعريفات جمركية على السلع المستوردة، كما حدث في النظام الاقتصادي المسمى ب «المركنتلية» في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتطبيق مذهب الحماية الاقتصادية فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. وقد تحوَّلت المعتقداتُ الدينية في بعض الأوقات إلى عوائقَ دون النشاط الاقتصادي، كما حدث حينما حرَّمتِ المسيحيةُ تقاضي فوائد ربوية عن الأموال المقترضة. وأقول إن هذه التقاليد المختلفة باهتماماتها المختلفة تتجمَّع معًا بشكلٍ غير منتظم لتشكِّل جوهرَ الأمة المليءَ بالتوتر، الذي لا يستقر إلا بشكل نسبي. كذلك فإن العلاقة بين هذه التقاليد المختلفة داخل مركز الأمة تتعرَّض أيضًا للتغيير؛ حيث يحدث أن يصبح أحدُ تلك التقاليد في وقتٍ بعينه أكثرَ أهميةً من التقاليد الأخرى؛ فعلى سبيل المثال، أثناء حربٍ ما، قد يتسبَّب تفجُّر روح الوطنية في تهديد معتقدات الديانات التوحيدية في الأخوة في الإنسانية.

ولعلك لاحظتَ في الفصل السابق أن هناك ازدواجية في الأمة؛ بمعنى وجود تقاليد للقرابة ذات أثرٍ مقيِّد، وتُحَوَّل هذه التقاليد بحيث تصبح معمَّمةً في خدمةِ خَلْقِ ثقافةٍ أكثر اتساعًا. وقد تسهم عوامل متعددة؛ مثل الحرب، والدين، والتبادل الاقتصادي، في تقويض الروابط — التي كانت محليةً في السابق — بالقرية أو المنطقة لصالح الروابط بالأمة الأكبر إقليميًّا. وثمة عاملٌ آخر هو القانون، الذي ينشره مركزٌ سلطوي رسمي؛ بحيث ينبثق «قانونٌ للبلاد» يشمل هذه الأماكن، ومهمتنا هنا أن نفحص كيف يكون القانون عاملًا في تشكيل أُمَّةٍ ممتدة إقليميًّا.

القانون والأمة

يجب أن نقرَّ أوَّلًا بأن تطوُّر القوانين المكتوبة لم ينتج عنه في جميع الأحوال قانونٌ قوميٌّ للبلاد، ممتدٌّ إقليميًّا. فلم تَستحدث منطقةُ الشرق الأوسط الإسلامي قانونًا كهذا لفترة كبيرة من تاريخها، ولكن كانت توجد طوال حكم «الأُمَّة» الإسلامية الإمبريالية سياسيًّا أربعةُ نظمٍ أو مذاهب من القانون — الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي — وكلها مشتقةٌ من تأويلٍ محدَّد للقانون الإسلامي، أو ما يُسمَّى بالشريعة الإسلامية. وبينما قد يكون أحدُ المذاهب أكثر انتشارًا في إحدى المناطق من المذاهب الثلاثة الأخرى، فإن المسلم لا يزال بوسعه الاختيار بينها. وهذا الوجود المتزامن لهذه النظم القانونية المختلفة قد

يكون عائقًا دون تشكيل إقليمٍ موحَّد في الأمة، التي يوحِّدها الالتزام بقانونٍ ما للبلاد يتصف بالسيطرة. ومن ثم، في جزء كبير من تاريخ الشرق الأوسط الإسلامي حدث اجتذابٌ للولاءات بصفة عامة ما بين القرية التي يُولد فيها المرء تارة، والأمة بمختلف مؤسساتها تارةً أخرى، وظهرت الطرق الدينية؛ مثل الصوفية، في موقع وسط بين هذين الكيانين الجاذبين.

إلا أنه حدثت عمليةُ ابتكارٍ قانوني في الشرق الأوسط الإسلامي للتعامل مع العلاقات بين هذين القطبين؛ القرية والأمة الإسلامية. فعلى سبيل المثال، استُحدِثت حيلٌ (أي وسائل قانونية) لتكوين شركات للأعمال وللدخول في مجال التجارة بين الأماكن والمناطق المختلفة، وهي وسائل لم تَرِدْ مباشرةً في الشريعة الإسلامية. وعلاوة على هذا، برزت في منطقة الشرق الأوسط الإسلامي في بعض الأحيان كياناتٌ ممتدة إقليميًّا تتسم بالتضامن، وكمثالين لهما، أذكر الكيان الإيراني وكيان المغرب العربي الذي يسوده البربر، لا سيما مراكش. ولعل الصراعات العسكرية التي نشبت بين الأتراك العثمانيين والمماليك المصريين (١٢٥٠–١٥١٧ ميلاديًّا) تشير أيضًا إلى وجود درجةٍ من التنافس بين الكيانات الإقليمية المتضامنة داخل الأمة الإسلامية. ومع ذلك، فإن القوانين المختلفة التي تخلَّلت الحضارة الإسلامية والمبدأ القانوني المتحفِّظ القائم على التقليد (أو الانصياع للتقاليد الإسلامية) كانت تمثِّل عقبةً أمام تضامن الأمم واندماجها؛ فكلُّ أُمَّةٍ لها «قانون البلاد» الخاص بها.

وبطبيعة الحال، تجب ملاحظة الأنماط الأخرى للعلاقة القانونية. فعلى النقيض من الانطباع الذي يحصل عليه المرء من التحليلات الكثيرة التي تُصِرُّ على وجود فاصل تاريخي حادٍّ بين المجتمعات قبل الحديثة والمجتمعات الحديثة، فقد كانت توجد عدة قواعد قانونية مكتوبة على مدى العصور القديمة والعصور الوسطى. وحقيقةً كما أشار المؤرخ القانوني آر سي فان كانيجم عن القانون في عالم العصور الوسطى، فلعله كان يوجد الكثير منها، وكانت تَلقَى العناية والاهتمام. كما أنتجت أوروبا في العصور الوسطى العديد من النصوص القانونية المكتوبة، ومن بينها «أطروحة عن قوانين إنجلترا وعاداتها» (١١٨٧) لرافولف جلانفيل و«الأطروحة» (١٢٦٠) لهنري من براتون (براكتون). وتبدو أهمية التقاليد التي تتجسَّد ماديًّا — وفي حالتنا هذه جاء التجسيد في صورة تدوين القانون في الكتب — في أنها تزيد من احتمال ترسيخ تلك التقاليد؛ ومن ثم استمرارها عبر الزمن. ويمكن أن يتخذ التعبير المادي عن التقليد صورًا مختلفة؛ فمثلًا، تصبح

اللغات مستقرة من خلال أبجديات مكتوبة، كما حدث في الشرق الأدنى القديم، ومن خلال ترجمة الكتاب المقدس إلى لغات مختلفة؛ مثل القبطية (في القرن الرابع الميلادي) والأرمينية (في القرن الخامس الميلادي)، والسلافية القديمة (في القرن التاسع الميلادي)، والفرنسية (في القرن الثاني عشر الميلادي). كذلك يمكن أن تتخذ التقاليدُ صورةً مادية في شكل الأبنية؛ مثل معبد القدس في إسرائيل القديمة، وكاتدرائية كانتربري في إنجلترا في القرون الوسطى. وحينما يحدث هذا، يكون هناك احتمال أكبر أن تحقِّق العلاقةُ الاجتماعية التي تكوَّنت حول ذلك التقليد المتجسِّد ماديًّا الثباتَ الضروري اللازم لنشأة ثقافة قومية.

ويمكن ملاحظة وجود طيف متنوِّع، وإن كان مقتضبًا، من العلاقات القانونية التي أسهمت في تشكيل البنى الإقليمية في أوروبا خلال العصور الوسطى.

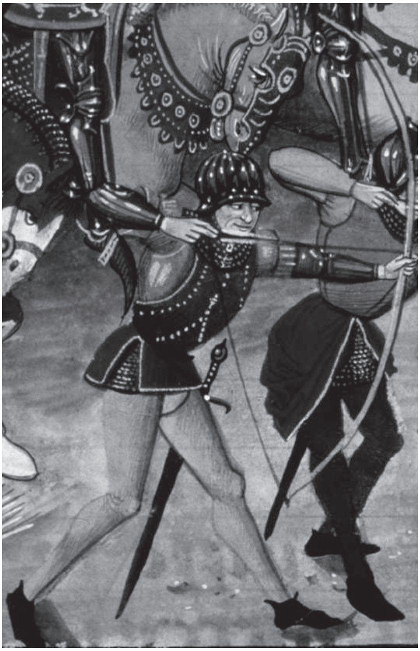
وأولها، نجد القانون الكَنَسي الذي يتجاوز حدود هذا الطيف؛ إذ إن اختصاصه كقانون للمؤمنين بيسوع باعتباره الرب والمخلص، يتجاوز الانقسامات الإقليمية. ولا ننكر الانخراط الذي كان محتَّمًا للكنيسة في تلك العصور باعتبارها مؤسسةً دينية في شئون الدنيا، كما يتضح جليًّا على سبيل المثال في صراع المناصب في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، الذي نشأ بين البابا والملك فيما يخص أحقيَّة تعيين الأساقفة والمطارنة. ومع ذلك، فإنني أُنَحِّي جانبًا دراسة موضوع القانون الكنسي، فيما عدا الإشادة بإسهامه في تقاليد أوروبا الإمبريالية.

وعند إحدى نهايات ذلك الطيف يجد المرء إمارات مدنية مميزة إقليميًّا في شمال إيطاليا، وولايات إقليمية مستقلة في ألمانيا. وفي حين أن ثمة قوانين محلية متطورة كانت موجودة، لم يكن هناك مركزٌ موحَّد بمؤسساته القانونية الخاصة (مثل محكمة عليا رسمية أو هيئة تشريعية) بإمكانه تحقيق التوحيد القانوني لهذه الإمارات والولايات المتميزة في أمة واحدة. ولكن من الناحية الأخرى، نجد أنه كان هناك في فرنسا — بعد عودة ظهور مَلَكِية قوية في القرن الثالث عشر — مركزٌ يشتمل بالفعل على محكمة مَلَكِية وبرلمان في باريس. وكان لهذه التطورات — فضلًا عن التطورات الأخرى؛ مثل نشوء كنيسة كاثوليكية فرنسية تُعرف باسم «الجاليكانية» — تأثيرات مهمة في تشكيل الأمة الفرنسية الممتدة إقليميًّا. ويمكننا ملاحظةُ عمليةِ نشوء أمة فرنسا قرب نهاية القرن الثالث عشر عند مقارنتها بالإمارات المدنية في شمال إيطاليا وبالولايات الألمانية المستقلة، إلا أن المملكة الفرنسية بقيت متنوعةً قانونيًّا، وهي حالةٌ ساعد عليها الإنعاش، الذي بدأ

في القرن الثاني عشر، للقانون الروماني الإمبريالي في جنوب فرنسا مقارنةً بما حدث في الشمال. ومع ذلك ظهر نمطٌ مختلفٌ من العلاقة القانونية مبكرًا في إنجلترا مع نهاية القرن الثاني عشر، لدرجة أن المرء يلاحظ بزوغَ قانونٍ قومي للبلاد فيها.

وعلى العكس من العلاقة الشخصية بين الملك وأقاربه أو حاشيته، أو العلاقة الشخصية والقانونية بين اللورد المحلي وتابعه، التي تتسم بالإقطاعية، فإن تلك العلاقات تقوَّضت في إنجلترا في العصور الوسطى؛ بفعل علاقةٍ إقليميَّةٍ أكثر اتساعًا تأسَّست من خلال قانون للبلاد. ويدعم هذه الملاحظة بعضٌ من التطورات القانونية أثناء عصر الملك هنري الثاني (١١٣٣–١١٨٩) وخلال الفترة اللاحقة له؛ حيث نشأت محكمةٌ دائمة للقضاة الكبار في المركز (المحكمة الملكية)، وبُتَّ في النزاعات المحلية في المحاكم المحلية بشكل متزايد وفقًا لقانون البلاد عن طريق الزيارات المتكررة للقضاة المتنقِّلين. وكذلك على المستوى المحلي في جميع أنحاء إنجلترا، في عهد هنري الثاني، ظهرت هيئة المُحَلِّفين، وصارت شيئًا طبيعيًّا (وكانت في البداية تتشكَّل في عددٍ من الجيران يتم دعوتهم من جانب بعض الموظفين الرسميين العموميين لحلف اليمين، ثم الإجابة بصدق عن بعض الأسئلة التي يوجِّهها القاضي، ولكن في بدايات القرن الثالث عشر صارت هي الوسيلة التي يتم عن طريقها الحكم على الشخص من خلال أقرانه)؛ ومن ثم شملت عامة الشعب في الإجراءات القضائية. ونتيجة لهذه التطورات وبعض التطورات الأخرى، كان الملك بوصفه ممثِّلًا للأمة وقوانينها، ووكلاؤه (من القضاة المتنقِّلين) يُعَدُّون حُماةً للممتلكات ولحقوق الفرد وللنظام العام، أو ما يسمى «حماية الملك»، في جميع أرجاء أراضي الدولة.

وتشمل التطورات القانونية الأخرى التي تدعم تأسيسَ علاقةٍ إقليميَّةٍ للأمة تشكيلَ جيشٍ قومي، كما ظهر فيما أصدره الملك هنري الثاني عام ١١٨١ من مرسوم سُمِّي «قانون فرض امتلاك الأسلحة»، الذي شمل الرجال الأثرياء الذين كان عليهم أن يمتلكوا الخيول والدروع للدفاع عن الملك والأمة، وكذلك الفقراء «الذين كانت تكفيهم الأقواس والسهام». وقد مثَّل استدعاء الفقراء إلى الجيش إقحامًا قانونيًّا آخر للأمة في العلاقة بين اللورد المحلِّي والمستأجر، ونتج عن هذا التطور القانوني والعسكري الأخير توسيع الشعور بالمسئولية عن الدفاع عن البلد، ونتج عن الخدمة العامة في الحرب الوعيُ بأن الجميع، من الفقراء والأغنياء، ليسوا جزءًا من مجتمعاتهم المحلية فحسب، بل من أمتهم أيضًا، ولعبت التطورات التقنية أيضًا دورًا في زيادة ارتباط جنود المشاة الفقراء بالأمة. في نهاية القرن الثالث عشر تم إدخال الأقواس الطويلة القوية المخترقة للدروع، التي وفَّرت الوسيلة لجندي المشاة الفقير لكي يتفوَّق عسكريًّا على الفارس.



شكل ٣-٢: القوس الطويل المخترق للدروع.

وفي عام ١٢١٥ صدر الميثاق الأعظم (الماجنا كارتا) بمادته الرابعة عشرة، التي بلغت ذروتها عام ١٢٩٥ بتأسيس برلمانٍ تشريعيٍّ، يتكوَّن من ممثلين عن المقاطعات والمدن في جميع أنحاء إنجلترا (على العكس من البرلمان الفرنسي في باريس الذي كان بالأساس مقرًّا للرقابة القضائية، ومجلس طبقات الأمة العام، الذي لم يجتمع فيما بين عامَي ١٦١٤ و١٧٨٩).

وكانت نتيجة هذه التطورات القانونية نشوء علاقة إقليمية للمجتمع القومي في إنجلترا؛ حيث كان الملك ملتزمًا بالقانون. ومن المؤكد أن ثمة إرهاصات بحدوث مثل هذا التطور في مجتمعات أخرى في أوقات أخرى. وكما قال المؤرخ فريتز كيرن، فقد كان في القانون الألماني في العصور الوسطى ما يُعطي الحقَّ في معارضةِ الملك، كما كان في التاريخ القديم ما يبدو كأنه خضوعٌ للملك الإسرائيلي القديم للقانون بمقتضى

سِفْر التثنية، الإصحاح ١٧. ومع ذلك، كانت هذه التطورات أكثر وضوحًا في إنجلترا في العصور الوسطى.

وكان هناك بالطبع عددٌ من التعقيدات التي سبَّبت غموضًا إقليميًّا في أقاليم ويلز واسكتلندا وأيرلندا، ومطالبةَ هنري الثاني بأحقيَّته في ضم أنجو ونورماندي في فرنسا. كما كانت توجد تعقيدات أخرى في خلق مجتمع قومي؛ على سبيل المثال: الخلافات على الدين التي أدَّت إلى تنفيذ أحكام الإعدام طبقًا لأوامر الملك على كلٍّ من توماس بيكيت (عام ١١٧٠) وتوماس كرانمر (عام ١٥٥٦)، وكلٌّ منهما رئيس لأساقفة كانتربري، والصراعات السياسية التي أدَّت إلى إعدام رئيس مجلس اللوردات في إنجلترا السير توماس مور (عام ١٥٣٥) والثورة التي تزعَّمها كرومويل. ومرة أخرى نجد أن طبيعة العلاقة الاجتماعية للأمة هي وحدها التي تكون ثابتةً نسبيًّا، وما يهم هنا هو أنه كان هناك ترسيخ لتقليدٍ بقانون عام وموحَّد إقليميًّا (قانون للبلاد) في الوعي الذاتي الجمعي للإنجليز، ومؤسسات عملت على دعم ذلك التقليد واستمراره، وإن كانت قد تعرَّضت للمضايقات في بعض الأحيان.

وتمثِّل هذه التطورات القانونية في تاريخ إنجلترا في العصور الوسطى نشأةَ قانونٍ طُبِّق بانتظام على مدار العلاقة الإقليمية للأمة التي نشأت نتيجةً لذلك. ومن الواضح أن العوامل السياسية التي يصعب التنبؤ بها (مثل الملوك الطموحين الأقوياء، الذين رغبوا في مدِّ سلطانهم) أثَّرت في تكوين الكيان القومي المتمثِّل في القانون الإقليمي. وعلاوة على هذا، فإن التطورات القانونية أحيانًا ما كانت تتبع مسارات خاصة بها، كثيرًا ما كانت تبدو متطابقةً بعضها مع بعض. فعلى سبيل المثال كان تقليد ما يسمى ﺑ «القانون القديم الصالح» في إنجلترا، الذي نقله القانون العام الإنجليزي (وهو «عام» بمعنى أنه كان مطبَّقًا في أنحاء إنجلترا عامة) قد أقرَّه وأكَّده الميثاق الأعظم. ويمكن للمرء أن يتكهَّن فقط كيف كان التطور القانوني والقومي في إنجلترا في العصور الوسطى سيصبح مختلفًا لو كانت عملية إعادة إحياء القانون الروماني الإمبريالي في القارة الأوروبية قد أحكمت سيطرتها في إنجلترا قبل التأكيد على ذلك التقليد المسمَّى «القانون العام» ووضعه في نسق قانوني. والمهم في إطلاق العِنان لهذا التكهُّن هو الإشارة إلى أن هناك الكثير من العوامل التي قد تبدو كمصادفة، ولكنها قد تسهم في مثل هذا التطور؛ ومن ثم التأكيد على أنه من الخطأ أن يصر المرء على وجود سبب أساسي واحد فقط لتطور الأمة.

ويعمل القانون القومي للبلاد على مدِّ العلاقة الاجتماعية؛ من حيث إن تطبيقه المنتظم في جميع أنحاء البلاد ينتج عنه التحامُ المجتمعات السكانية — التي كانت متباينة ثقافيًّا في السابق — ضمن أمة واحدة. إلا أن هذا المد يَحُدُّ منه الجانب الآخر من الازدواجية التي تميِّز الأمة؛ وهي القرابة، على الرغم من أنها علاقةٌ ممتدَّةٌ مكانيًّا ولكنها محدَّدةٌ إقليميًّا. وأحد أسباب إعاقة التطبيق المنتظم للقانون هو وضع الفرد؛ ولا يعني ذلك إذا ما كان المرء من النبلاء أو فلاحًا تابعًا لإقطاعي، بل إذا ما كان المرء إنجليزيًّا أم لا. وبدايةً من القرن الثالث عشر وحتى عام ١٨٧٠، لم يكن بوسع أي أجنبي امتلاك عقار في إنجلترا، ولم يكن يحق لأجنبي أن يلجأ إلى المحاكم المحلية في البلاد؛ إذ كان من المعتقَد أن الأرض التي تُعتبر إنجليزية، هي للإنجليز فقط.

لقد تم تعريف الأمة باعتبارها علاقة إقليمية، ممتدة نسبيًّا من الانتماء بالميلاد، ولقد قدَّمنا أيضًا صياغةً للغرض من الأمة، باعتبارها علاقة اجتماعية ممتدة إقليميًّا، ولكنها محددة من أجل التوالد، والانتقال والحفاظ على الحياة. وحينما تكون الأمة دولةً قومية فهي أيضًا بنيةٌ وهيكلٌ للحفاظ على الحياة. وبلا شك، فإن القليل جدًّا من العلاقات الاجتماعية — حتى تلك التي يكون الغرض الأساسي منها هو وجود الحياة ذاتها — يمكن فهمه أساسًا في إطار هذا الغرض. لكنَّ الأمر صحيحٌ بالنسبة إلى الأمة وينطبق عليها، بل ينطبق كذلك أيضًا بالنسبة إلى تلك العلاقة الجوهرية ذات الحيوية؛ وهي الأسرة، التي كثيرًا ما تكون هي الوسيلة لانتقال الثروات والديانات بين الأجيال، وأقول هذا للتأكيد مرة أخرى على أن مساعِي البشر تتنوَّع في الحياة، وتعتبر المشكلات التي تواجه حياة البشر (مثل كيفية مواجهة الموت، وكيفية تحقيق الاستقرار للخلافات التي تنشب بين الرجال والنساء، وما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الفرد ومجتمعه، وكيفية فهم الوجود البشري فيما يتعلق بالكون الذي يعيش فيه) متعددةَ الأوجه كذلك. وهذه المشكلات، ومشكلات أخرى في الحياة، مع ما يصاحبها من تشعُّبٍ للتقاليد؛ تتقارب معًا بشكل مضطرب في مركز متنوع فكريًّا، تتشكَّل حوله مجتمعاتٌ قومية مختلفة بشكل خاص؛ حيث تُظهر كلُّ أمة على حدةٍ ردَّ فعلها الخاص حيال هذه المشكلات المعقدة.

كثيرًا ما توصف الأمة بصيغة مجازية وكأنها مجموعةٌ من العلاقات الأسرية، ولقد اعتُبِرت حقًّا في بعض الأحيان كنوع من العائلة الممتدة، وهو ما يمكن تفهمه؛ لأن كلًّا من الأمة والعائلة علاقات اجتماعية من القرابة. إلا أن هناك فارقًا مهمًّا، ولفهم هذا الفارق سيتطلَّب الأمر فحصًا أكثر تفصيلًا للعلاقة بين الإقليم والقرابة.

الفصل الرابع

الوطن الأم ووطن الآباء وأرض الوطن

إن الذين يهتمون بفهم الأمم والقومية يجب أن يضعوا نُصب أعينهم أهميةَ بعض المصطلحات المستخدمة على نطاق واسع في حديثنا اليومي، وبالتحديد: الوطن الأم، ووطن الآباء، وأرض الوطن. وكلٌّ من هذه المصطلحات الثلاثة هو مزيج من لفظين، ويضم المصطلحان الأول والثاني، على التوالي، لفظَي «الأم» و«الآباء»، وكلاهما يشير إلى الانحدار الارتباطي للطفل من الشخصَيْن المسئولَيْن مباشرةً عن تولُّده البيولوجي، وصفًا أو مضافًا إلى لفظ «وطن» الذي ينقل صورة إقليم محدَّد ولكنه ممتد المساحة، وأما المصطلح الثالث: وهو «أرض الوطن»، فيجمع بين الإشارة إلى السكن العائلي ومنطقة هذا السكن التي تم فيها استقبال الطفل وتربيته ووصوله إلى مرحلة النضج، مع تلك الصورة التي تُظهِر إقليمًا أكثر اتساعًا. وهذه المجموعة من المصطلحات تشير إلى وجود فئةٍ محدَّدة من القرابة، ولكنه شكلٌ من القرابة يدور حول صورة إقليم ذي حدود.

والفكرة التي تشترك فيها هذه المصطلحات الثلاثة معًا هي مفهوم «الوطن» الذي ينتمي إليه المرء، ويوجد هذا المفهوم في جميع فترات التاريخ وعلى مدار جميع الحضارات؛ بدءًا من اللفظ العبري التوراتي ezrach ha'arets (أي المواطن)، وحتى اللفظ الإغريقي القديم patrís، واللفظ اللاتيني patria (أي وطن الآباء). وقد يدل ظهور هذه المصطلحات الثلاثة في أي فترة من الزمن، أو لا يدل، على وجود أمةٍ ما، ولكنها جميعًا تشير إلى الأرض التي يُولد فيها المرء؛ بدءًا من القرية ثم الإقليم القبلي، وانتهاءً بالأمة. ويدل الاستخدام المستمر لهذه المصطلحات الثلاثة على أن صورة منطقة محدَّدة ما من الأرض يمكن أن تكون جزءًا من فهم الفرد لذاته، الذي يدرك بدوره أنه مرتبط بالآخرين الذين يعتبرون ذلك الإقليم وطنًا لهم أيضًا. وهكذا، فإن نوع القرابة يجب أن

يمتد ليشمل تصنيف الذات وتقييمها كنتيجة لإدراك الانتساب الأُسري، وكذلك الانتساب داخل إقليم محدد.

وحتى القبائل البدوية المتنقلة في الشرق الأدنى القديم ربما كانت إقليمية، وكثيرًا ما يُسمِّي أولئك الرعاة قبائلهم تبعًا لاسم بلدة أو منطقة معينة. ومن بين الأمثلة الأخرى للقرابة الإقليمية من أقدم الحضارات مجتمعاتٌ تُسمَّى «بيت الأجداد»؛ حيث كانت تُحدِّد مملكةٌ مدينةً باعتبارها «بيتَ» مَن أسسها؛ والقبيلة الجغرافية-العِرقية المسماة «جايوم» التي ينتسب إليها شعب الماري القديم (في القرن الثامن عشر قبل الميلاد). وثمة أمثلةٌ من حضارات وفترات تاريخية أخرى منها الدول المدن الإغريقية القديمة، والبلدات الإنجليزية في العصور الوسطى والأمة الحديثة.

المقابل الإنجليزي لكلمة أمة — وهو nation — مشتقٌّ من الاسم اللاتيني natio، المشتق بدوره من الفعل اللاتيني nasci، ومعناه «يولد في» (والمشتق منه أيضًا الاسم اللاتيني nativus بمعنى مواطن). وهكذا فإن كلمتَي natio وnativus اللاتينيَّتَيْن، فضلًا عن كلمة ezrach العبرية (بمعنى مواطن)، تشير جميعها إلى الأصول التي ينتمي إليها المرء، ولكنْ هناك شيء من الغموض فيما يخص ما تعنيه هذه الأصول. وهذا الغموض ناجم عن حقيقةِ أنه رغم أن النَّسَب العائلي الذي يتم اقتفاؤه إما من الأم أو من الأب، يختلف عن النسب الإقليمي، فإن هذين الشكلين من القرابة لا ينفي أحدهما الآخر، وليس لهما إطار تاريخي يحددهما، بل كانا خطَّين من النَّسَب متداخلَيْن على مدار التاريخ. فكيف يكون الإقليم إذن عاملًا في تشكيل القرابة؟

يكمن الكثير مما يشير إليه هذا الارتباط بين النَّسَب العائلي والنَّسَب الإقليمي في مصطلحات الوطن الأم، ووطن الآباء، وأرض الوطن، في عملية انتقالٍ للتراث الثقافي من أحد الأجيال إلى الجيل الذي يليه؛ الذي يحدث كنتيجة للنسب في إطار إقليم ما. إلا أن هناك أساسًا آخر واقعيًّا، بل وبيولوجيًّا لهذا الارتباط المجازي بين الأمومة أو الأبوة وبين إقليم ما؛ إذ إن القدرة الأبوية على توليد الحياة ونقلها تعتمد على مقدار الإعالة وتوفير القوت الذي تقدِّمه الأرض في شكل ثمار ومنتجات زراعية وما إلى ذلك. ويدخل ضمن هذا الارتباط إدراكُ أن الأرضَ نفسها هي مصدر الحياة، كما أشار أفلاطون في كتابه «محاورة مِنِكْسينوس» عندما سرد خطبة أسبازيا عن «أمومة البلد»؛ فهي بمثابة الأم التي تُعيل أبناءها إعالة مادية.

> إنهم أبناء التراب، يسكنون ويعيشون في أرضهم ... ومن الحق أننا يجب أن نبدأ بإطراء الأرض التي هي أمهم ... فكما تُثبت المرأة أمومتها بإرضاع صغارها، فكذلك أثبتت أرضنا أنها كانت أمَّ الرجال؛ لأنها في تلك الأيام كانت هي وحدها، بادئ ذي بدء، تنتج القمح والشعير لطعام البشر.
>
> أفلاطون، «محاورة مِنِكْسينوس»

إن وصف الأرض بأنها أمٌّ، أو إضافتها للأب، هو اعترافٌ بقدرتها الإنتاجية، ومن المؤكَّد أن التعبير عن هذا الاعتراف قد تفاوت تاريخيًّا وحضاريًّا؛ ففي الزمن القديم اتخذ شكل توقير ما أسموه بإله (أو آلهة) الأرض. ولكن الحضارة الإسلامية — من الناحية الأخرى — كانت تاريخيًّا، ولا تزال، ترفض نسبيًّا تطوير صورٍ للوطن الأم أو لوطن الآباء؛ وخاصة عند المقارنة مع الحضارة اليهودية المسيحية؛ حيث يقوِّي من هذا الاعتراف صورةُ أرض إسرائيل القديمة باعتبارها أرض اللبن والعسل. وحتى في يومنا هذا نجد إدراكًا ضمنيًّا لهذه القدرة يتم التعبير عنه في استخدام كلمتَي الوطن الأم ووطن الآباء على نطاق واسع.

البيت والوطن

يمكننا أن نجد ظاهرةَ عزوِ صفاتِ الأبوة أو الأمومة إلى شيءٍ لا روح فيه (وهو الوطن) في مثال آخر نستقيه من أحاديثنا اليومية التي تتصل بفهمنا للأمة؛ وهو التمييز بين كلمتَي «منزل» و«بيت». فكلمة «منزل» نعني بها، بصفة عامة، ذلك البناءَ المادي المكاني الذي لا يُعتبر بيتًا، ولكن في الإمكان أن يُصبح واحدًا. وأما لفظ «بيت» فإننا نعني به عادةً أن ذلك البناء المادي للمنزل قد دبَّت فيه الخصائص والقوى الروحية أو حتى المعنوية الأخلاقية لساكنيه، وكأن المنزل حينما يصير بيتًا يكون قد صار جزءًا من العائلة.

وينظر أبناء الأمة الحديثة إليها باعتبارها أكثر من مجرد محيط مكاني (أي منزل) للتفاعل العشوائي بين الأفراد؛ إذ يَعُدُّونها بيتًا ملأت أرجاءه «روحُ» الأجيال الماضية والحالية؛ مما يجعله وطنًا، أو إقليمًا. وتُعتبر روح الأجيال الماضية والحالية هذه هي تلك التقاليد التي تسهم في تشكيل منطقة مكانية ما لتتحوَّل إلى إقليم، وهي بهذا تقدِّم المعنى الذي تتشكَّل حوله العلاقة الإقليمية. وهذه التقاليد الخاصة بالأقاليم تعمل على

تشكيل سلوك المشاركين في تلك الثقافة وإضفاء المعنى على ذلك السلوك. إذا ما نظرنا على سبيل المثال إلى السنهاليين فسنجد أنهم ينظرون إلى إقليمهم كأرض مقدسة يسمونها سريلانكا. وإذا ما أخذنا مثالًا آخر، فسنلاحظ كيف وصف الرئيس الأمريكي السابق ليندن بي جونسون أرض الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها شريكةً في عهدٍ أو ميثاقٍ، وكأنها شخصٌ له آمال معنوية.

> لقد جاء البيوريتانيون إلى هنا، المنفيُّ منهم والغريب، وكانوا شجعانًا، ولكنهم مفزوعون، كانوا يلتمسون مكانًا يشعر فيه الإنسان بأنه إنسان. ولقد عقدوا ميثاقًا مع هذه الأرض؛ مركَّزًا على قيم العدالة، ومكتوبًا بالحرية، وملتزمًا بالوحدة، وكان المقصود منه أن يكون في يوم ما مصدرَ إلهامٍ للبشرية كافة. وهو الذي لا يزال يجمعنا معًا. فإذا حافظنا على بنوده، فسوف يعمُّنا الرخاء.
>
> ليندن بي جونسون، «وقت العمل»

إن حدود أي إقليم لا يمكن أبدًا أن تكون مجرد حدودٍ جغرافية، بل إنها تشير إلى الحدود المكانية لكثير من تلك التقاليد التي انتقلت من جيل إلى جيل. فكان من الشائع على سبيل المثال تحديدُ الحدود الإقليمية للدول المدن في اليونان القديمة على أساس معاقل الآلهة التي كانوا يعبدونها. وهكذا، فإن الأفراد الذين يسكنون في إقليمٍ ما لا يتفاعل بعضهم مع بعضٍ فحسب، بل إنهم يتشاركون في تقاليد مرتبطة بالأقاليم، وهذه بدورها تؤثِّر في سلوكهم؛ ما يعبدون من إله أو آلهة، أو ما يتحدثون من لغة، أو ما يتَّبعون من قوانين.

وتظهر هذه التقاليد المرتبطة بالأقاليم على مرِّ الزمان؛ إذ تكون قد تدعَّمت من خلال أنواع مختلفة من المؤسسات الاجتماعية والممارسات التي تتفاوت من نوادي الوطنية إلى تحديد أيامٍ للاحتفال أو إحياء الذكرى لأحداثٍ يُفهَم منها أنها علامةٌ على وجود علاقة إقليمية بالأمة؛ على سبيل المثال، يوم الاستقلال في الولايات المتحدة، ويوم الباستيل في فرنسا، واحتفال التتويج في إنجلترا، ويوم ذكرى الهولوكوست في إسرائيل. ويجب ألا يُنظَر إلى هذا التراث الثقافي على أنه شيءٌ خارجيٌّ بالنسبة إلى الفرد؛ مثل معطف يرتديه ثم يخلعه، بل إنه يشكِّل جزءًا من الصورة التي لا يُكوِّنها المرء لنفسه فحسب، بل أيضًا للأفراد الآخرين الذين يتصل المرء بهم بعلاقة؛ بسبب تلك التقاليد المرتبطة بالأقاليم.

وفيما يختص بالفصل السابق، تصبح صورةُ إقليمٍ ما نقطةً مرجعيَّةً مفاهيميَّةً لمعنى العلاقة الاجتماعية الذي يتخطَّى الأفراد، والذي تتشكَّل حوله الأنشطة بين الأفراد. وهذه الصورة ليست امتدادية من الناحية المكانية فحسب، بل إنها أيضًا عميقة من الناحية الزمنية. إن الفرد المشارك في العلاقة الاجتماعية يدرك أنه ثمة علاقةٌ ما مع من يمارسون هذه التقاليد ويتشاركون فيها، ليس فقط من يعيش منهم في الحاضر، ولكن أيضًا من كان منهم يعيش في الماضي، ويمارسون أنشطةً في ذلك الإقليم. ولنضرب مثالًا لهذا بالملكة إليزابيث الأولى، التي يَعُدُّها الجميع إنجليزيَّةً رغم أنها عاشت منذ ٤٠٠ سنة؛ ومن ثم يُنظر إلى الإقليم وماضيه باعتباره شيئًا يخص الفرد وينتمي إليه، وينتمي كذلك لمن لهم صلة بالفرد لتشارُكِهم في الإقليم الذي يعيشون فيه.



شكل ٤-١: النصب التذكاري في ياد فاشيم بالقدس لتخليد ذكرى الملايين من اليهود الذين أُحرقوا في معسكرات الموت النازية.

يُعتبر امتلاكُ المرء لماضٍ، وأيضًا لمساحة ممتدة من الأرض، وإن كانت محدَّدة بحدود، هو مفتاحَ تشكيلِ الأمةِ كمجتمع ينتسب لإقليم ما. ومن الواضح أنه ليست كل

أنشطة الماضي تُعَدُّ شديدةَ الأهمية لدرجةِ أن تتحوَّل إلى تقاليد يُعمل بها باستمرار؛ ومن ثَم تسهم في تشكيل معنى العلاقة الاجتماعية في الحاضر، إلا أن تلك التقاليد والمؤسسات التي تدعمها، والتي يُفهم عنها أنها أسهمت في تقرير وجود المرء؛ تبقى «حيَّةً» على يد كلِّ جيلٍ يستمر في الاحتفاء بها باعتبارها ذات أهمية. وإذا ضربنا أمثلةً لهذا، نذكر أن انتصار إنجلترا على إسبانيا أثناء حكم الملكة إليزابيث الأولى يبقى مهمًّا بسبب إدراكِ أن إنجلترا تُوجَد اليوم كنتيجة لهذا النصر، كما يُحتفى بذكرى الهولوكوست سنويًّا في إسرائيل من خلال يومٍ لإحياء الذكرى؛ لأنهم يدركون أن إسرائيل موجودة اليوم كوطن لليهود. وكثيرًا ما تُجسِّد الأعمال الأثرية أو النُّصُب التذكارية أحداث الماضي المهمة بوصفها نقاطًا مرجعية ذات مغزًى في الحاضر؛ ومثال ذلك النُّصُبُ التذكاري في ياد فاشيم في القدس في إسرائيل.

ولأن المرء يدرك أن حياته — بوصفه ساكن الإقليم، وعضوًا في الأمة — تعتمد على تلك الأنشطة الماضية التي جعلت من ذلك الإقليم (الذي هو وطنه) مُمكنًا، تتشكَّل قرابةٌ تتخطى الأجيال وتخص ذلك الإقليم، لها مرجعيات للماضي الذي يحيط بمن يعيشون في الحاضر.

الانتماء بالدم إلى الإقليم

هذه القرابة العميقة زمنيًّا يمكن رؤيتها عند اللجوء إلى العبارة الاصطلاحية «الآباء المؤسسون للأمة»؛ ومن ثم ينشأ «ارتباط بالدم للإقليم»؛ بمعنى إدراك للقرابة التي ترجع لعلاقة إقليمية، ذلك الانتماء بالدم هو ما تتضمنه ألفاظ «الوطن الأم» و«وطن الآباء» و«أرض الوطن»، وفكرة أرض الموطن في حد ذاتها. وهذا الغرس المجازي للنَّسَب البيولوجي في قلب الموقع المكاني يكون مدعومًا؛ لأن تلك التقاليد المتوارثة المرتبطة بالأقاليم يتم فهمها باعتبارها جزءًا مميزًا من كيانك. وفيما يخص وجودك باعتبارك عضوًا ينتسب لأمة ما (ومن ثم عناصر فهمك لنفسك)، والذي يعتمد في واقع الأمر على تلك الأنشطة التي مارسَتْها الأجيال الماضية، والتي حافظت على سلامة الأرض الضرورية للحياة، فإن ما يدخل في هذا المجاز ليس مجرد أمر مجازي!

إن ميل البشر إلى تشكيل ارتباطات بصورة أرض الموطن، التي تحتوي على إدراك القدرة الإنتاجية للأرض (وإن كانت بصفة ضمنية)، يوحي بشيء أساسي عن السلوك

البشري. ولا أعني بالسلوك البشري أن أشير إلى أن جميع سلوكيات البشر يمكن فهمها كتعبير عن هذا الميل؛ إذ تفيد العلوم والتجارة الدولية والديانات العالمية أن هناك مساعيَ غير مهتمة نسبيًّا بالارتباط بأرض الوطن. ولا أعني أيضًا أن أفترض أن العلاقة الاجتماعية للأمة الممتدة إقليميًّا ليست ابتكارًا بشريًّا أصبح ممكنًا بفضل التطورات التاريخية المعقدة التي لا حصر لها، وسوف نوضح بعضها في الفصل التالي. ولكني أعني أن أشير إلى استمرار واحدٍ من بين عددٍ من الانشغالات المختلفة للعقل البشري، الذي يختلف التعبير عنها عبر الأزمنة والحضارات.

ومن المرجَّح أن هناك مكوناتٍ سلوكيةً في هذا الانشغال بأرض الوطن تستلزم استراتيجيات مختلفة من التأقلم لتأمين الاستخدام والتخصيص الفعالَيْنِ للموارد المحدودة في نشر الحياة ونقلها وحمايتها، وهي أمور تعتمد بدورها على السيطرة على مساحة من الأرض بما فيها من موارد. ومن المحتمل أن الأهمية التي تُعزَى إلى الارتباط بالموقع المكاني للبيت لها أيضًا مكونٌ سلوكي؛ إذ توفر الحدود المكانية للبيت البنية المحددة التي تبدو ضرورية لتكوين الشعور بالألفة لهذا البيت.

يلتمس البشر الشعور بالألفة؛ لأن ما هو مألوفٌ يكون معتادًا كذلك، وهكذا فإن الألفة البنيوية للبيت توفر الشعور بالارتياح؛ إذ تَحُدُّ من ظهور قدرٍ كبير مسبِّب للقلق من احتمالات الأفعال التي تُطِل برءوسها إلى البشر ليدرسوها. وفي هذا الصدد، يمكن رسم خطٍّ متوازٍ بين المكوِّن السلوكي في تشكيل البيئة المكانية لحيوان ما وبين الألفة البنيوية للبيت، ولكنْ ثمة فارق مهم بين البيت البشري والبيئة الحيوانية؛ فالبيت البشري لا يتقرَّر بالغريزة مثل قفير النحل، ولا يكون محدودًا ببيئة معينة مثل المناطق القطبية بالنسبة إلى الدببة القطبية، بل يعيش البشر في بيئات كثيرة مختلفة؛ حيث يُنشئون بيوتهم. ومن ثم، فحتى إذا كانت هناك مكوِّنات سلوكية في ميل البشر إلى تشكيل بنيات محدَّدة مكانيًّا من الألفة، فإن مجرد تفاوت تلك البنيات ومواقعها يشير إلى تدخُّل الخيال البشري في تشكيلها، ويكون دور الخيال في الارتباطات المكانية التي يشكِّلها البشر واضحًا حينما تمتد تلك الارتباطات إلى مناطق لم يعهدها الفردُ على نحوٍ ماديٍّ من قبل، ولكنها مع ذلك تُعتبر جزءًا من وطنه.

وهذا بالتأكيد هو الحال بالنسبة إلى أرض الوطن الممتدة إقليميًّا والخاصة بالأمة؛ إذ يُنظر إليها أيضًا كبيت، وهي أيضًا بنية من الألفة المخفِّفة للقلق. فحينما تعود إلى أرض وطنك القومي من بلد أجنبي، فقد تشعر بالارتياح، وتغمس نفسك مجددًا في أُلفتك

بلغتك وعاداتك، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل تلك الأنماط المألوفة من النشاط — أي التقاليد الموروثة — التي تبني سلوكنا والتي نسميها «الثقافة» بالغةَ الأهمية للفرد.

الامتلاك

إن المشكلة التي ظهرت بفعل وجود الأمم لا تتعلق فقط بسبب تنظيم البشر لأنفسهم بطرقٍ تقسيمية، ولكنها أيضًا تتعلَّق بالكيفية التي تجعل فردًا ما يَعتبر الأُمَّةَ الممتدة إقليميًّا مِلكًا له. فما هو الشيء الذي يدخل في نطاق ظاهرة الامتلاك ويجعل الفردَ يَعتبر منطقةً ممتدة من الأرض وماضيًا بعيدًا مِلكًا خاصًّا به، وهو بوصفه كذلك، يُعد عاملًا في القرابة؟ تُعتبر وراثةُ ثقافة محددة إقليميًّا جزءًا من الإجابة عن هذا السؤال، ولكن هناك المزيد في هذا الشأن. ربما كان الأمر كما دفع جون لوك في كتابه «الأطروحة الثانية عن الحكومة» (١٦٩٠) أنه حينما يستحدث المرء شيئًا ماديًّا أو يقتنيه، فإن ذلك الشيء يُعتبر ملكًا له؛ لأنه من خلال هذه الأفعال وضع المرء جزءًا من ذاته في هذا الشيء. بالنسبة إلى لوك فإن هذا الفعل من تخصيص المرء لجزءٍ من جهده وعمله في شيءٍ ما؛ يُبرِّر له حقًّا فيه بالتبعية، وهو الذي يجعل لوك يعتقد أنه يجعله ملكًا له. إلا أن اهتمامنا بهذه الظاهرة — ظاهرة الامتلاك — يكمن في اتجاهٍ لم يتبعه لوك؛ ألا وهو ما يستتبع فكرة أن ما يستحدثه المرء من شيء مادي يُعتبر جزءًا من ذاته؛ ومن ثم يُعَدُّ عاملًا في تشكيل القرابة.

حينما يضع المرء جزءًا من ذاته في شيء مادي بحيث يجعل ذلك الشيء ملكًا له، بل وأكثر من ذلك يُعَدُّ بطريقةٍ ما جزءًا من ذاته، فإن خبرات المرء تمتد نحو ذلك الشيء المادي، وهذا الامتداد للذات إلى شيء مادي يحدث على مستويَيْن؛ أولهما: هو التشكيل الواقعي للشيء المادي؛ ومثال ذلك بناء بيت أو إعداد قطعة أرض واستصلاحها للزراعة. وثانيهما: هو التفكير في هذا الشيء، بما في ذلك الأهمية التي تُعزَى إليه بحيث تحتوي ذكرياتك على مرجعيات عنه، إلى درجة أن تمتد الصورة التي تراها عن ذاتك لتشمل ذلك الشيء المادي.

ومن الواضح أنه ليست كل الأشياء التي يتم تشكيلها من خلال مجهودات شخص ما — ومنها على سبيل المثال صنع أداة ما — تُصبح عواملَ في تشكيل القرابة، ولكن تلك الأشياء التي تكمل الحياة ويُنظَر إليها على أنها كذلك، قد تصير من هذه العوامل. وأوضح مثال على هذه العملية العلاقةُ بين الأبوين وطفلهما؛ فهذا الطفل إذ يحتوي

على جزء من أبويه يعتبره الأبوان امتدادًا لذاتيهما، وعلى هذا الأساس يكون ملكًا لهما. وهذا المثال لعلاقة من القرابة، وهي العائلة، يُعتبر مباشرًا نسبيًّا؛ لأنه يتعامل مع نقل الحياة ذاتها لخلق حياة أخرى. وتلك الأشكال المختلفة من هذا الامتداد البيولوجي للذات التي تتراوح، على سبيل المثال، من النَّسَب الأمومي إلى النسب الأبوي، هي التي تُفهم غالبًا من نوع القرابة. ولا حاجة للقول بأن التعقيدات تدخل فورًا في هذا الامتداد؛ لأن الأبوين لا يُكسبان طفلهما ميراثًا بيولوجيًّا فحسب، بل إن الطفل أيضًا كلما كبر ونضج اكتسب ميراثًا ثقافيًّا يتمثَّل في تقاليد الأبوين. ويتيح إدخالُ هذه التقاليد إلى الصورة الذاتية للطفل حدوثَ امتداد للقرابة؛ إذ يدرك المرءُ علاقةً له بأولئك البشر الآخرين الذين يشاركونه أو شاركوه في تلك التقاليد. وهذا أساسًا هو الحال حينما تشمل تلك التقاليد الثقافية ادِّعاءً بوجود نسب بيولوجي، كما هو الحال في التقاليد اليابانية والإسرائيلية والأرمينية.

ويُعتبر وجهُ التعقيد في فهمنا للقرابة التي تفرضها الأمة أن الشيء الذي وضع فيه المرءُ جزءًا من ذاته، والذي يعتبره بالتبعية ملكًا له، ليس بشرًا آخر على قيد الحياة، ولكنه أرضٌ جمادية. إلا أن الأرض هي أيضًا يُنظَر إليها باعتبارها مُكمِّلة للحياة؛ لحياة الفرد ولحياة أسرته؛ حيث يوجد لهم بيت، ومُكمِّلة للمجتمع الأكبر الذي يُعتبر الفرد عضوًا فيه. حينما يبني المرء منزلًا، فإنه يضع جهده وعمله في شيء مادي؛ مما يجعله ملكًا له، وحينما يُعِدُّ المرءُ أرضًا للزراعة بحيث تصبح قادرة على إنتاج المحاصيل، فإنه يجعل تلك الأرض ملكًا له. وفي كلتا هاتين الحالتين، ومن خلال أنشطة المرء يحدث امتدادٌ للذات إلى هذه الأشياء المادية، ولكنها ليست كأي أشياء مادية، إنها أشياء تعتمد عليها حياة المرء وحياة أسرته؛ إذ يُعَدُّ البيت هو المكان الذي يحدث فيه التوالد ونقل حياة الأسرة، كما يُعَدُّ بنيةً لحماية تلك الحياة، والأرض المزروعة تدعم الحياة. وهذا بالتأكيد جزءٌ من الأهمية التي يعزوها البشر إلى بيوتهم وإلى أرضهم المباشرة، وتلك هي البنى التي تعتمد عليها حياتك وحياة مَن يَمُتُّون بصلةٍ إليك؛ حيث أضفيتَ جوانب من ذاتك على هذه البنى بطرقٍ لم يتمَّ إضفاؤها على بِنًى أخرى؛ حيث ينتج عن ذلك إدراكُ وجودِ مفاضلةٍ مكانية، أو ما يُسمَّى «الحدود المكانية للأهمية».

هناك عامل واضح محدَّد للأهمية في النشاط البشري، هو إدراك خطوط النسب من الأم أو الأب إلى طفلهما، وهذا العامل ينشأ من الانشغال بحيوية الذات وامتدادها أو نقلها. والحقيقة المُرَّة هي أن المرءَ يفضِّل نسلَهُ هو شخصيًّا على نسل الآخرين، ولكن

قد تكون الارتباطات المكانية أيضًا عاملًا محددًا للأهمية في النشاط البشري. وقد تشير تلك الارتباطات بالتأكيد إلى مدًى من الألفة، وبهذا قد تُميز خبرة منطقة محددة ما عن الأخرى؛ مما يكشف عن اختلافات مكانية فيما نعزوه إليها من أهمية. ومع ذلك، ليست كل مناطق الألفة يَعُدُّها المرء ملكًا له بحيث تصبح عوامل في تشكيل القرابة، ولكن تلك المناطق التي أضفى عليها المرءُ جزءًا من نفسه بحيث يفهم أنها تنتمي إليه وأنها مُكمِّلة لحياته ولامتدادها — على سبيل المثال، بيت المرء أو وطنه — تمثل أيضًا انشغالًا بالحيوية، وإن كان التعبير عنها قد جاء هنا بشكل مكاني.

هذه الاعتبارات التي تخص الارتباطات المكانية ببيت العائلة قُصِد بها الإسهام في فهمٍ أفضلَ للطرق التي بمقتضاها تكون الأمة، بما فيها إقليمها الممتد، وطنًا أو أرضَ المولد. ومن الواضح تمامًا أن الإقليم القومي؛ مثله مثل بيت العائلة وما حوله مباشرةً، يُعَدُّ بنيةً من الألفة، وأن كثيرًا من هذه الأُلفة الإقليمية يتم غرسه في الفرد — كعضو في العائلة وكعضو في الأمة — أثناء تطوره من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ. وتشمل عناصر هذه الألفة عاداتٍ مختلفةً، تتراوح من نوع الطعام الذي يأكله المرءُ إلى نوع الملابس التي يرتديها، واللغة التي يتحدث بها، وقانون البلاد الذي يتبعه، والذي يحوِّل الأرض إلى إقليم متجانس قانونًا. ويمكن توضيح أثر القانون على ارتباط المرء بالأرض باعتبارها أرضه بما حدث من تغيير في القانون في بداية العصور الوسطى في أوروبا، الذي أتاح لعائلة الفلاح التابع للإقطاعي أو المستأجِر أن يرث الإقطاعة (أي قطعة الأرض التي يعمل بها)؛ مما يوفر مستقبلًا أكثر أمانًا لذرياته. وأكثر من هذا، فإن الارتباط بالإقطاعة الموروثة باعتبارها ملكًا شخصيًّا، والارتباط بأرض الوطن القومي باعتبارها ملكًا شخصيًّا يمكن أن يختلطا معًا حينما يكون هناك قانون للبلاد يفرضه المركز الحاكم القومي (المحاكم الملكية) الذي يحمي الميراث؛ ومن ثم يشجع الولاء والانتماء — أي روح الوطنية — للدولة القومية.

هناك أوجه شبه واختلافات يجب ملاحظتها بين ارتباطات المرء ببيته العائلي وارتباطاته بوطنه القومي؛ ففي حين أنه في كلتا الحالتين يكون جزءٌ من ذات المرء قد وُضع في هاتين البِنيَتَيْن المكانيَّتَيْن الخاصتَيْن اللتين تُعتبران بنيتَيْن موضعيتَيْن للتوالد ونقل الحياة، فإنه بالنسبة إلى العائلة يكون الأبوان هما المركز الأساسي، ولكن بالنسبة إلى الأُمَّة يكون الإقليم هو ذلك المركز. وبالنسبة إلى العائلة؛ فهناك بالفعل ارتباطات مكانية مهمة، كما يُرى في أهمية البيت للعائلة، وحقًّا إن جدران البيت تُؤوِي أفراد

العائلة وتحمي أرواحهم من الأخطار الخارجية. وفي فترات تاريخية معينة وبين شرائح معينة من الناس، يمكن أن نبيِّن الارتباطات المكانية بالبيت العائلي بوضوح، كما يحدث على سبيل المثال حينما تكون عائلةٌ ما قد عاشت في نفس المنزل أو البلدة على مدى أجيال، وحينما يكون والدا المرء قد ماتا ودُفنا في نفس أرض البيت. وفي الحالة الأخيرة، يكون جزءٌ من ذات المرء — أي الجانبان اللذان قد أكسباك الحياة — قد انتقل إلى الأرض الجامدة؛ ومع ذلك، فمهما وصلت أهمية الارتباطات المكانية بالنسبة إلى العائلة، فإنها أهمية ثانوية إذا ما قُورِنت بتقدير الأبوين كمصدر للحياة في بنية العائلة كشكل للقرابة.

وبالنسبة إلى الأمة، ففي حين أن هناك أيضًا ارتباطات بالأسلاف، فإنها ارتباطات بمَن هم سابقون لك زمنيًّا، لأجيال مضت في الغالب، وعاشوا في إقليم الأمة، وهم مَن يمكن أن نَعُدَّهم سببًا في وجود الإقليم كأرض للوطن يدعم حياة الجيل الحاضر. إنهم مَن طهَّروا الأرض وزرعوها، ومن شيَّدوا البلدان والمدن، وأدخلوا وسائل النقل التي تربط الواحدة منها بالأخرى، وهم مَن دافعوا عن هذه الأرض في الماضي. وفي عملية تشكيل أرض الوطن القومي، فإن الذين وضعوا جزءًا من ذواتهم في الأرض، جاعلين منها إقليمًا؛ مرتبطون بك للدرجة التي تجعلك تنحدر منهم بفضل سَكَنك في الإقليم الذي تطوَّرَ تاريخيًّا، والذي أنشأه أولئك السلف ودافعوا عنه. وفي هذه الحالة فإن ذلك الجزء من الذات الذي وضعه مَن سبقوك منذ زمن بعيد ينتقل عن طريق التقاليد الموروثة التي تَعُدُّها جزئيًّا معبرةً عنك. ومما يميز الأمة بروزُ هذه القرابة المعتبرة والمحدَّدة إقليميًّا على حساب نظرة شاملة، ممتدة إقليميًّا لحياة متحضرة، تنشأ مع نشأة الإمبراطوريات، كما حدث مع نشأة الإمبراطورية الرومانية بعد صدور مرسوم من الإمبراطور كاراكالا (عام ٢١٣ ميلاديًّا)، بمنح حق المواطنة لكثيرين ممن أقاموا في الإمبراطورية.

إن عنصر العمق الزمني في العلاقة الإقليمية لأرض الوطن القومي، الذي من خلاله وَضع مَن تَعُدُّهم أسلافك الإقليميين جزءًا من ذاتك إلى أرض الوطن، تعبِّر عنه الأهمية التي تعزوها إلى تلك الأحداث السابقة ومن كانوا مسئولين عنها أثناء نشأة الإقليم الذي عاشوا وتعيش أنت فيه، والذي أبقى على حياتهم وحياتك. ومن ثم، فهناك استمراريةٌ زمنية وإقليمية مؤكَّدة بين مجتمعك وتلك المجتمعات السابقة، وقرابةٌ معتبرة بين الأعضاء الحاليين للأمة وأعضاء المجتمعات السابقة. وقد يكون حقيقيًّا بالفعل أن أولئك الأسلاف الإقليميين ومجتمعاتهم كانوا مختلفين في العديد من النواحي المهمة عن الجيل الحالي

ومجتمعه، وربما كان الكثير من العادات والقوانين التي اتبعها أولئك الأسلاف الإقليميون مختلفًا، وربما كانت ديانتهم مختلفة، وبالتأكيد، كان النطاق الإقليمي لمجتمعاتهم مختلفًا كذلك، بل ربما لم يكن أولئك الأسلاف يعتبرون أنفسهم أعضاءً في الأمة التي تَعتبر أنت نفسك عضوًا فيها. وهناك عاملٌ ضروري في تشكيل السلف الإقليمي؛ هو، كما قال إرنست رينان منذ أكثر من مائة عام: «أن يفهم المرءُ تاريخه على نحوٍ خاطئ.» فماذا تعني هذه المقولة عن فهم المرء لتاريخه على نحو خاطئ بالنسبة إلى فهم المواطَنة؟ وما العلاقة بين الأمة والتاريخ؟ وكيف يقيِّم المرءُ شكل تلك العلاقة في التاريخ؟ تلك هي المواضيع التي سنناقشها في الفصل التالي.

الفصل الخامس

الأمة في التاريخ

كثيرًا ما تبدأ الدراسات عن الأمة في التاريخ بإنجلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أو بالولايات المتحدة وفرنسا في القرن الثامن عشر؛ ومن ثم تُعَدُّ الأمة حديثةً نسبيًّا، كذلك فإنها اتخذت شكلًا كناتجٍ لمفاهيم ديمقراطية تتعلق بالمشاركة السياسية، والحِراك الاجتماعي للرأسمالية الصناعية ومظاهر التقدم التقني في وسائل النقل والاتصال. وهناك الكثير مما يجعلنا نتوصل إلى هذا الاستنتاج.

بالتأكيد، إن المفهوم الديمقراطي للمواطَنة، والسوق الممتدة للسلع المصنَّعة والخدمات، وصور التقدم في وسائل الاتصال؛ كل ذلك يسهم في تشكيل الأماكن التي كانت متباينةً في السابق بمن فيها من سكان ضمن مجتمع قومي واحد. وتعزِّز الديمقراطية من الإيمان بفكرة المساواة بين أفراد الأمة؛ ومن ثم تسهم بقوة في إظهار الأمة ككيان مجتمعي. كما أن وجود سوق ممتدة للسلع المصنَّعة والخدمات، ومظاهر التقدم في وسائل النقل التي تتطلبها، كل ذلك له نفس الأثر من خلال تعزيز الحراك الاجتماعي للسكان، الضروري للتقسيم الحديث للعمل في الاقتصاد الحديث. ويترك الناس الريف باحثين عن الوظائف وعن التعليم، ويتجمَّعون في المدن الكبيرة في الأمة التي أُنشِئت فيها الجامعات والمدارس المهنية لتعليم وتدريب هؤلاء الأفراد؛ تعليمًا يتضمن تاريخ الأمة. ومن الواضح أن ما حدث من تقدُّم في أشكال الاتصالات على مدى القرون الأربعة الأخيرة (من كتب مطبوعة وصحف وإذاعة وتليفزيون وهاتف وأفلام) قد نتج عنه تشكيل سكَّانٍ مثقَّفين. فلقد عملت تلك التطورات على ترسيخ الثقافة التي كانت شفهية في السابق، ولغتِها من خلال الطباعة، كما نشرت بعد ذلك تلك اللغة خلال إقليم الأمة؛ ومن ثم عزَّزت من ثقافتها. وتتم تقوية المجتمع اللغوي المحدَّد إقليميًّا، حينما تصير اللغة

«علامة» على الانتماء إلى الأمة، وجميع هذه العوامل تسهم في تعريف الذات ضمن الوعي الذاتي الجمعي للأمة.

ولكن هذه التحليلات تتواصل بانتقاء تلك الدلائل فقط، التي يبدو أنها تؤكِّد الرأي القائل إن الأمم حديثة تاريخيًّا. فإذا تقدَّمنا في هذا الاتجاه للوصول إلى هذا الاستنتاج، فإن ذلك يعني أن نتجاهل التطورات السابقة؛ مثل صدور قانونٍ قومي للبلاد في إنجلترا في العصور الوسطى، كما ناقشنا باختصار في الفصل الثالث. ولا مجال للمُضي قُدُمًا هنا؛ إذ يجب أن نُقِرَّ بذلك الدليل الذي تسبَّب في تعقيدات حيال فهم الأمة عبر التاريخ.

كثيرًا ما يُلاحَظ أن التعبير التاريخي عن الأمة يكون متفاوتًا بشكل غير عادي؛ وهو حقًّا كذلك؛ فهو يختلف بمرور الزمن بالنسبة إلى أي أمة معينة؛ على سبيل المثال: الآراء المختلَف عليها حول ماهية الأمة وما يجب أن تكون عليه (ومن ثم ما كانت عليه) في الحرب الأهلية الأمريكية. كذلك فإنها تختلف كثيرًا من أمة إلى أخرى؛ مثل سويسرا المتشعِّبة لُغويًّا، على العكس من إنجلترا. لا يُعتبر ظهور الأمة واستمرارها بمرور الزمن عمليةً موحَّدة تاريخيًّا بحيث يمكن أن نعزوها إلى سبب واحد؛ مثل متطلبات الرأسمالية الصناعية، ولا يمكن أن تقتصر على فترة واحدة من الزمن؛ مثل القرون القليلة الأخيرة. لنبدأ بدراسة مختصرة لبعضٍ من الدلائل التي تعقِّد فهم الأمة في التاريخ، مع ذكر أمثلةٍ من أربعة مجتمعات تنتمي لفترات مختلفة وحضارات مختلفة؛ وهي: سريلانكا من عصر الملك داتاجاماني، إلى بداية فترة أنورادابورا (من عام ١٦١ قبل الميلاد إلى عام ٧١٨ ميلاديًّا)؛ وإسرائيل القديمة قبل عام ٥٨٦ قبل الميلاد؛ واليابان من أواخر القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادي بما يشمل فترة نارا (المدينة اليابانية التي كانت عاصمة الحضارة اليابانية)؛ وبولندا في العصور الوسطى، لا سيما في القرن الرابع عشر الميلادي.

الأمم قبل الحديثة

هناك مكوِّنٌ مهمٌّ في تشكيل العلاقة الإقليمية السنهالية؛ وهو الاعتقاد الذي وُجد في كتب التاريخ السنهالية للقرنين الرابع والخامس الميلاديَّيْن («ديبافامسا» ولا سيما «ماهافامسا») بأن بوذا، نتيجةً لما هو مفترض من أنه زار سريلانكا ثلاث مرات وحرَّرها من ساكنيها الأشرار من أصحاب القوى غير الطبيعية (الياكَّا)، قد طهَّر الجزيرة كلها؛ ومن ثم حوَّلها إلى إقليم بوذي. وهكذا كان هناك تأكيدٌ لعلاقة إقليمية بين كون المرء

سنهاليًّا وبين البوذية التي يُعتقد بأنها بُنيت على النظام الكوني؛ أي حسب أفعال بوذا على حدِّ اعتقادهم. واليوم، كتأكيد لتواجد بوذا في سريلانكا؛ سواء في الماضي أو في الحاضر، توجد العديد من المزارات المقدَّسة في أنحاء الجزيرة؛ في ماهيان جانا؛ حيث تُحفظ عظْمة تُرْقُوَة بوذا، وعند جبل سمانتا كوتا حيث يمكن مشاهدة أثر قدم بوذا كحفرية قديمة، وأهمها المزار المقدس بمدينة كاندي الذي يحتوي على آثار لإحدى أسنان بوذا.

وفي المثال الثاني، يجد المرء بين اعتقادات بني إسرائيل القدماء، الاعتقاد بأنهم لم يتمكنوا من حيازة أرض كنعان — أرض اللبن والعسل — لأن أهلها كانوا مَن يُسمَّون بالعناقيين؛ وهم قومٌ عمالقةٌ من الطغاة (النفليم) (سِفْر العدد، الإصحاح ١٣: ٣٢–٣٣، سِفْر التكوين، الإصحاح ٦: ٤). ولكن موسى طَمْأن بني إسرائيل بأن الأرض كلها ستكون ملكًا لهم؛ لأن يَهْوه الإله سيكون إلى جوارهم ويرشدهم في المعركة (سِفْر التثنية، الإصحاح ١: ٢٨–٣٠، والإصحاح ٩: ٢-٣) مما يفي بوعد إلههم إلى جدِّ بني إسرائيل، النبي إبراهيم.

وفي المثال الثالث، يؤكد الكتابان التاريخيان اللذان ظهرا في بدايات القرن الثامن الميلادي («كوجيكي» و«نيهون شوكي») أن الإمبراطور الياباني كان سليلَ ما أسموها إلهة الشمس أماتيراسو، وأن اليابان بعد هذا كانت من صنيع آباء إلهة الشمس.

وأخيرًا، يروي كتاب التاريخ البولندي الذي ظهر في مستهلِّ القرن الثالث عشر الميلادي والذي ألَّفه المؤرخ البولندي فينسنتيه، قصة تذكُر كيف قُطعت أوصال جثمان الأسقف ستانيسواف، وبُعثرت في أنحاء ما كان يُنظر إليه على أنه إقليم بولندا، فتجمَّعت الأجزاء بشكل إعجازي؛ وكذلك الأمة، عند توحيد إقليمها، سيتم بعثُها من جديد.

وفي جميع هذه الأمثلة، يلاحظ المرء وجود أساطير تسهم في تشكيل صورة علاقة إقليمية محدَّدة لها مدة زمنية. وهذه الأساطير؛ أي المعتقدات التي لا تستند على أسس تجريبية، تُحقِّق هذا، بطرق مختلفة، بصياغةِ رابطةٍ بين المجتمعات الواقعية تاريخيًّا وبين نظام الكون المتصوَّر (أو ما يسمونه فعل الآلهة). وبفعل هذا يتم تبرير الطابع الفريد للمجتمع الإقليمي؛ مما يميزه عن العلاقات الإقليمية الأخرى، على سبيل المثال: إسرائيل القديمة عن مصر، أو بولندا عن ألمانيا. وكما سنرى فيما بعد، فإن هذه الأنواع من المعتقدات لا تقتصر مطلقًا على مجتمعات الماضي البعيد؛ وإنما توجد في تكوُّن الأمم الحديثة أيضًا؛ ومن ثم يلاحظ المرء في تكوُّن الأمم عبر التاريخ ما وصفه المؤرخ دلمر براون بأنه جَعْلُ الأساطير أكثرَ تاريخية، وجَعْل الأحداث الواقعية أكثر أسطورية.

إن من خلال التاريخ — الذي يُفهم بشكل واسع هنا أيضًا أنه يضم الأساطير التي تسبِّب على هذا النحو ضبابية للتفرقة بين الواقع والخيال ذي المعنى — تفهم الأمة نفسها؛ ومن ثم تُكَوِّن نفسها. غير أن هذا الفهم الذاتي لا يكون مطلقًا خاليًا من الغموض، لماذا؟ دائمًا ما تكون هناك مشاكل في الحاضر أثناء كتابة كتب التاريخ القومية تُعقِّد ذلك الفهم الذاتي، وكَرَدِّ فعل لتلك المشكلات عادةً ما تنقل تلك الكتب هدفًا للمستقبل عن طريق الاحتكام إلى بعض الفهم للماضي دعمًا لذلك الهدف. تنقل كتبُ تاريخ سريلانكا وإسرائيل القديمة واليابان وبولندا في العصور الوسطى بطرق متفاوتة مثلَ ذلك الهدف.

تروي كتب التاريخ السنهالي المبكرة كيف قاد الملك البوذي المقاتل داثاجاماني (في الفترة ما بين ١٦١–١٣٧ قبل الميلاد) الرهبانَ البوذيين نحو هزيمة التاميل الهندوس؛ مما أدَّى إلى بسط الحكم الإقليمي البوذي على أنحاء جزيرة سريلانكا. ومن ثم يتضح أن السَّرْد الأسطوري للياكا، الذين كانوا قد انهزموا قبل ذلك من بوذا، كان المقصود به إضفاء الشرعية على ما فعله بعدها داثاجاماني من قهرٍ تاريخيٍّ للتاميل؛ ومن ثم تبرير بسط سلطان الملك البوذي على أنحاء ما كانت تصفه تلك الكتب التاريخية المبكرة بالجزيرة الموحَّدة إقليميًّا ودينيًّا. ولكن الموقف بعد ٥٠٠ عام، حينما بدأت كتابة تلك الكتب كان أكثر تعقيدًا مما قد تفترضه هذه المجموعة من التقارير الأسطورية والتاريخية عن قرابةٍ إقليميَّةٍ تشرَّبت بالعقيدة لتخدم قوة موحدة. لقد شكَّلت فكرة الجزيرة الموحدة المثالية التي صوَّرتها الانتصارات العسكرية السابقة التي قادها الملك البوذي داثاجاماني هدفًا يُسعى إلى تحقيقه، في مقابل فترات طويلة من عدم الاستقرار والصراعات الإقليمية خلال جانب كبير من فترة أنورادابورا المبكرة من التاريخ السنهالي (من سنة ١٣٧ قبل الميلاد إلى ٧١٨ ميلاديًّا) بين الجزء الجنوبي من الجزيرة المسمى روهانا، ومملكة أنورادابورا. وقد تفاقم هذا الاضطراب بفعل تهديد الغزو الأجنبي من جنوب الهند كنتيجة لنهوض الهندوس.

وأما بخصوص إسرائيل القديمة، فقد تم تبرير صورة العلاقة الإقليمية الموحدة قانونيًّا ودينيًّا لإسرائيل الموحدة من خلال التماسِ لأحداثٍ أسطورية وتاريخية ماضية، وهي على الترتيب: الخروج من مصر، والحرب مع الفلسطينيين. إلا أن هذه الصورة مثَّلت أيضًا هدفًا يُسعى إليه، في ظل أحداثٍ كُتِب أثناءها قدرٌ كبيرٌ من العهد القديم، وتحديدًا إخضاع الآشوريين لمملكة إسرائيل الشمالية (عام ٧٢٢ قبل الميلاد) وتدمير

البابليين للقدس (عام ٥٨٦ قبل الميلاد). كما خدمت الرواية البولندية عن بعث جثمان ستانيسواف الممزق هدفًا كهذا؛ إذ كان تشتيت أجزاء جثمانه يُعَد رمزًا لتقسيم مملكة بياست خلال أواخر القرن الثاني عشر وبدايات القرن الثالث عشر، حينما كانت أجزاءٌ من البلاد تحت حكم الفرسان التيوتونيين والتشيك، ويعبِّر بعثُ الجثمان عن إعادة إحياء إقليم مملكة بياست كأمة بولندية.

وفي حين أن هذه الكتب التاريخية تُظهِر التجاءً انتقائيًّا إلى جوانب من الماضي فحسب؛ لتعزيز فهمٍ معيَّنٍ للحاضر ووضع هدفٍ للمستقبل، فإنها لا تزال تحمل تعقيدات لهذا الفهم. فعلى سبيل المثال، بقي شعب التاميل وإقليم التاميل — متضمنًا على مدى قرون عدة مملكة التاميل — موجودين دائمًا على مدار تاريخ جزيرة سريلانكا بطرق تشير إلى اختلاط التاميل بالسنهاليين، وكذلك التقاليد الدينية الخاصة بكلٍّ منهما. وتكشف لنا القراءة المتأنية للعهد القديم عن وجود تقليدَيْن اثنَيْن عن احتلال «أرض الميعاد»، فضلًا عن وجود أشكالٍ مختلفة لفهم حدودها. لقد كان ثمَّة تصويرٌ مثاليٌّ لبني إسرائيل تحت قيادة يوشع الذي كان يحتل الأرض بكاملها، التي تمتد حدودها الغامضة إقليميًّا من البحر المتوسط إلى نهر الفرات (سِفْر التثنية، الإصحاح ١١: ٢٤، وسِفْر يوشع، الإصحاح ١: ٢–٤). وهناك رواية يُفترض أنها أكثر دقة وواقعية (سِفر القضاة، ١) تشير إلى احتلال تدريجي للأرض (من قِبَل شعب ربما يتصف بأنه من أوائل الإسرائيليين: بنو كالِب، على سبيل المثال)، التي تحدِّد حدودُها الدقيقة إقليمًا أصغر مساحة أو أكثر تحديدًا (على سبيل المثال، في سِفر العدد، الإصحاح ٣٤: ١–١٠).

وليست احتياجات الحاضر وحدها هي التي تدفع إلى إعادة تأويل الفهم الذاتي للعلاقة الإقليمية، بل تفعل هذا أيضًا التوترات الناشبة بين أصحاب التقاليد المختلفة التي توجد داخل أي أمة. ففي مثال الملك البوذي المقاتل داتاجاماني فإن الرواية التي تخصُّ ذبحه للتاميل تخالف المبادئ البوذية عن اجتناب العنف؛ مما يعمل على تقويض المفهوم البوذي عن الخلاص. فهنا يتضح التوتر بين السياسة والدين، وكثيرًا ما تُبذل محاولات لتقليل تلك التضاربات بين المذهب الديني والسياسة؛ ومنها على سبيل المثال وصف كتاب «ماهافامسا» للتاميل على نحو غير أخلاقي بأنهم حيوانات دون مستوى البشر.

وفي تقاليد إسرائيل القديمة، كان هناك اعتقاد بأن إسرائيل كانت شعبًا اختاره يهوه الإله وميَّزه ليسكن أرضًا وَعَدَه إياها. وقد تجسَّد ذلك الاختيار في فكرة الميثاق،

وظهر في خليطٍ من الأسطورة والتاريخ، في رواية سِفر الخروج. ومن الواضح أن التقليد المسمَّى «الشعب المختار» دعم الفهم الذاتي لأمة إسرائيل باعتبارها مميزة عن سائر الأمم. إلا أن الحاجة إلى تعديل ذلك الفهم الذاتي برزت حينما عانى هذا «الشعب المختار» من الهزيمة العسكرية والاحتلال الأجنبي على يد الآشوريين أولًا ثم البابليين؛ ومن ثم، ففي سِفر عاموس، هناك تأكيد بأن إسرائيل يجب أن تخضع للمحاسبة حسب المعايير الكونية (سِفر عاموس، الإصحاح ٣: ٢)، وهذا ما أوضح أن علاقتها التاريخية الفريدة بيهوه غير مطلقة: «ألستم لي كَبَنِي الكوشيين يا بني إسرائيل، يقول الرب؟ أَلَمْ أُصْعِدْ إسرائيلَ من أرض مصر، والفلسطينيين من كفتور، والآراميين من قير؟» (سِفر عاموس، الإصحاح ٩: ٧).

إن وجودَ توتراتٍ داخل تقليدٍ معين، وفيما بين التقاليد المختلفة التي تشكِّل أُمَّةً ما، وكيف تُستغل تلك التقاليد لفهم الحاضر، ليست متعلِّقة فقط بالأمم فيما قبل التاريخ الحديث؛ فهذه التوترات لا مفرَّ منها لسببَيْن؛ أَوَّلهما: أنها نابعة من مساعٍ بشرية مختلفة؛ مثل الدين والسياسة والاقتصاد، والانشغال بالحيوية التي تظهر في القرابة. وثانيهما: ظهور مشكلات واحتياجات جديدة. على سبيل المثال خلال الـ ٢٥ سنة الأخيرة تعرَّض الفهم الذاتي لشعب مقاطعة كيبيك المتحدث بالفرنسية لحالةٍ من التقلب، وهم يتساءلون إذا ما كانوا كنديين أم لا. وأثناء هذه الفترة يجري التركيز على مجموعة من التقاليد على حساب الأخرى، وتُكتب تواريخ مختلفة، ويركز البعض على الارتباطات مع فرنسا، بينما لا يفعل آخرون هذا. بالتأكيد يوجد توترٌ بين الدين والسياسة في الأمم الحديثة؛ على سبيل المثال، درجة اعتبار الأمة البولندية كاثوليكيَّةً رومانيَّةً بالضرورة أو الهند هندوسيَّةً بالضرورة.

تكمن المشكلة فيما إذا كانت مجتمعات سريلانكا المبكرة، وإسرائيل القديمة، واليابان في القرن الثامن الميلادي، وبولندا في العصور الوسطى خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، فضلًا عن آخرين؛ مثل كوريا بدءًا من عصر كوريو (من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الميلادي) يمكن أن تُعتبر أممًا. وسوف تقرِّر الإجابة عن هذا التساؤل كيفية فهم المرء لقضية توقيت ظهور الأمة في التاريخ. ففي كلٍّ من هذه المجتمعات قبل الحديثة، يلاحظ المرءُ مظاهرَ لمجتمع من القرابة الإقليمية، وهناك فهمٌ ذاتيٌّ، ووعيٌ ذاتيٌّ جمعيٌّ موجَّهٌ مكانيًّا ومحدَّدٌ إقليميًّا، وعميقٌ زمنيًّا، كما جرى نقله من خلال التاريخ المكتوب لكل واحدةٍ من تلك المجتمعات قبل الحديثة.

اعتراضات

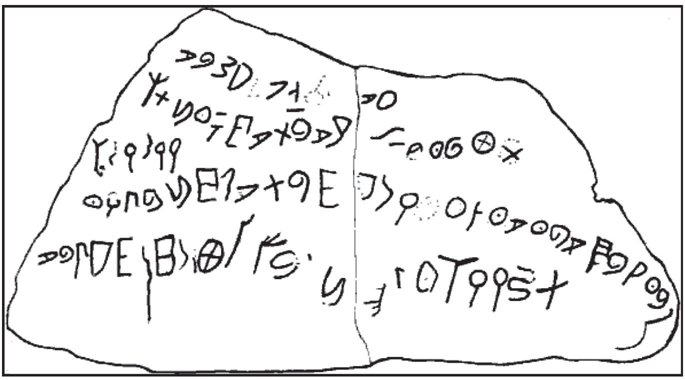
بينما يعترف بعض الدارسين بهذه المظاهر التاريخية عن علاقةٍ إقليميَّةٍ من القرابة، كان هناك بصفة عامة من يمتنعون عن اعتبار تلك المجتمعات أممًا. والاعتراض الأساسي في هذا المجال هو الإصرار على أن الغالبية العظمى من شعوب هذه المجتمعات قبل الحديثة لا يمكن أن تكون قد تشاركت في ثقافة مشتركة، ويجادل المعترضون بأن ثقافة هذه المجتمعات قبل الحديثة كانت مفتَّتةً رأسيًّا وأفقيًّا على السواء؛ رأسيًّا بسبب التمييز الشاسع بين المتعلمين والأميين، وأفقيًّا لأن الارتباطات بين الأميين اختلفت بشكل ملحوظ من مكان لآخر. ومن ثم فإن هذه المجتمعات — امتدادًا لهذا الجدل — أظهرت تباينات ثقافية وسياسية حادة (بسبب غياب المفاهيم الحديثة عن المشاركة السياسية من خلال المواطنة الديمقراطية) بين المركز الحاكم وهذه المواقع المنعزلة ثقافيًّا عند الأطراف. وبسبب هذه التباينات، يُستنتَج أن هذه المجتمعات قبل الحديثة لم تكن مجتمعاتٍ قوميَّةً؛ ومن ثم، هناك إصرار على أن المجتمع الإقليمي للأمة يجب أن يكون مبنيًّا على إنشاء عوامل موحِّدة ثقافيًّا؛ مثل وسائل الاتصال الحديثة، والتعليم العام، والقانون الموحَّد والمنتشر إقليميًّا، والمواطنة الديمقراطية.

وكما لوحظ، فإن هناك درجةً من الفائدة في هذا الجدل. فمن المرجَّح أن تُظهر الأمة قدرًا أكبر من التماسك الثقافي والاستقرار في ظل هذه التطورات الحديثة. ويبدو أن استخدامنا للفظة «أُمَّة» يَفترض وجود هذا التماسك والاستقرار اللذين يميزان الأمم عن المجتمعات قبل الحديثة التي تبدو غير متبلورة مثل الآراميين في الشرق الأدنى القديم والوندال والآفاريين والباتافيين في العصور الوسطى المبكرة، الذين قد يُصنَّفون على أنهم «جماعات عِرقية».

إلا أن هناك صعوبتَيْن تُعقِّدان هذا الاستنتاج عن ظهور الأمة الذي يبدو حديثًا من الناحية التاريخية؛ وأولاهما هي أن هذه التطورات الحديثة تسهم أيضًا في تدعيم واستمرار تقاليد أخرى من العلاقات التي تُقوِّض المجتمع القومي. وتحدث هذه الصعوبةُ الأولى على مستويَيْن؛ أحدهما «تحت» الأمة، والآخر «فوق» الأمة. فوسائل الاتصال الحديثة والتعليم العام، اللذان يُعَدَّان بكل وضوح من عوامل التوحيد الثقافية لشعب متباين ليُكَوِّن بعدها أمة حديثة، قد أسهما أيضًا في تثبيت وتقوية الثقافات المحلية؛ لا سيما التي لها لغات خاصة، وهذه «المحلية» قد تؤدِّي إلى بروزِ أممٍ جديدةٍ. ويمكن ملاحظة هذا الاحتمال فيما حدث في مستهلِّ القرن الحادي والعشرين في أوروبا، على سبيل المثال، من

استقلال سلوفاكيا عن جمهورية التشيك، وفي المطالبات الكثيرة والمختلفة بالحكم الذاتي الإقليمي؛ مثل مطالبات اسكتلندا لبريطانيا، ومنطقة إقليم الباسك ومنطقة كاتالونيا في إسبانيا، وعلاقة جزيرة كورسيكا بفرنسا. ولقد أدَّت هذه العوامل الحديثة الموحِّدة ثقافيًّا إلى تطورات «فوق» الأمة، التي قد تقوِّض وجودها؛ لأنها أعادت إنعاش تقليد الإمبراطورية؛ على سبيل المثال: الاتحاد الأوروبي الناشئ بما فيه من مؤسسات عابرة للقومية مثل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

تتضمَّن الصعوبة الثانية تقييمًا للمجتمعات قبل الحديثة به فارق دقيق؛ ومن ثم فهو أكثر دقَّةً. من المؤكد أن انتشار الديانات العالمية القديمة؛ لا سيما البوذية والمسيحية، ثم الإسلام، يثير تساؤلًا عن مدى العزلة الثقافية المُفترَضة للسكان الذين يُفترَض أنهم أُمِّيون إلى حدٍّ بعيد. وأقول «المفترَضة»؛ لأنه كانت هناك درجة ملحوظة من القدرة على القراءة والكتابة في عددٍ من المجتمعات القديمة؛ إذ كانت إسرائيل القديمة منذ القرن السابع قبل الميلاد مجتمعًا متعلِّمًا إلى حدٍّ بعيد. وفي الواقع اكتشف علماء الآثار قطعةً من الخزف من قريةٍ ريفيةٍ قديمةٍ يظهر منها أن شخصًا ما كان يتمرَّن على كتابةِ حروفِ أبجديَّةِ اللغة العبرية القديمة في فترةٍ مبكِّرة ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد.



شكل ٥-١: ثمانون حرفًا من أبجدية اللغة العبرية القديمة (حوالي عام ١١٠٠ قبل الميلاد) على قطعة من الخزف، اكتُشفت في عام ١٩٧٦ في عزبة سرطة.

ويدل انتشار الديانات العالمية في القِدَم على أن العلاقات الممتدة عبر مجموعة سكانية كبيرة ومساحات شاسعة يمكن حقًّا أن تتشكَّل في غياب الكتب والصحف المنتجَة على نطاق واسع، وكذلك خطوط السكك الحديدية، وأسواق السلع المصنعة. وعلاوة على هذا، ثمة نصوص قانونية عبر الأزمان العتيقة، وفي العصور الوسطى، فضلًا عن مفاهيم عن الأقاليم ذات الحدود الدقيقة. وبدلًا من التباين التاريخي الحاد بين العلاقات القديمة والحديثة، فهناك في كلتا الفترتين تشابكٌ من الارتباطات أكثر تعقيدًا، ويتسبَّب ذلك التباين التاريخي في التباس التقدير السليم لها. ويمكن أن نجد تطورًا، وإن كان غامضًا، في المظاهر الجوهرية للمجتمع القومي في عددٍ من المجتمعات قبل الحديثة، ولندرس تفاصيل إضافية من أمثلتنا الأربعة تشير إلى هذا التطور.

العوامل المشكِّلة للأمم قبل الحديثة

كما لاحظنا في الفصل الثالث، يُعَد القانون عاملًا مهمًّا في تشكيل إقليم ممتد وموحَّد نسبيًّا، وإذا كان سِفرَا أخبار الأيام الأول والثاني — كما يبدو محتملًا — يحتويان على درجةٍ من الدلائل المقبولة واقعيًّا، فقد كان في إسرائيل القديمة (لدى سبط اللاويين) موظَّفون حكوميون مُعَيَّنون في أنحاء البلاد لإقامة القانونَيْن: المدني والديني، ولجباية الضرائب (سِفر أخبار الأيام الثاني، الإصحاح ١٧: ٧–٩، والإصحاح ١٩: ٤–١١، ٢٤، وانظر أيضًا سِفر التثنية، الإصحاح ١٧: ٩). وعلاوة على هذا، فقد رسمتْ نصوصُ القانون الإسرائيلي، كما وجدناها، في سِفر اللاويين فاصلًا مميزًا بين المواطن الأصلي للأرض (من بني إسرائيل) الذي يُطبَّق عليه القانون، وبين الأجنبي. ومن المهم ملاحظة أن الأجنبي الذي أقام في الأرض بصفة دائمة يوصَف بأنه عرضة لتطبيق قانون البلاد عليه، كأنه وُلِد هناك. وفي النهاية، يبدو أن الإسرائيليين أنشَئُوا هيئة قضائيَّة متدرِّجة حتى يمكن توصيل المنازعات المحلية التي لم يُبَتَّ فيها إلى محكمة المركز الحاكم لإصدار حكم قضائي نهائي (سِفر التثنية، الإصحاح ١٧: ٨).

وفي اليابان، في أواخر القرن السابع وحتى القرن الثامن، كانت توجد بالتأكيد فوارق محلية معلَنَة بين العشائر الإقليمية. ومن دلائل ذلك ما حدث من حرب أهلية عام ٦٧٢ ميلاديًّا. وازدادت أهمية تلك الفوارق فيما بعد إلى أن تم تقويضها في النهاية. وإذا لم يكن هذا قد حدث على يد نظام توكوجاوا شوجونات المركزي (عام ١٦٠٣ ميلاديًّا)، فقد تم من خلال ثورة ميجي (عام ١٨٦٨ ميلاديًّا). ورغم هذه الفروق المحلية، فقد

بقي الإمبراطور كرمز مادي للتبجيل لا خلاف عليه، يتجاوز تلك الولاءات الإقليمية، رغم أن السلطة السياسية ابتداءً من القرن الثاني عشر لم تكن في يد الإمبراطور، ولكنها استقرَّت في يد الحاكم العسكري «مُخضِع الهمجيين»، أو ما يُعرف بالشوجن، وهو رئيس الحكومة التي تُسمَّى باكوفو. ومما يدل على وجود وعي ذاتي جمعي قومي أنه أثناء عصر توكوجاوا كان هناك مزجٌ لشعارَي الساموراي «وَقِّرِ الإمبراطور»، و«اطرُدِ الهمجي». وقد وُضع أساسُ هذا المزج خلال القرنَيْن السابع والثامن الميلاديَّيْن حينما ضعف نفوذ العشائر لصالح السلطة المركزية للإمبراطور من خلال جمع مجموعة كبيرة من نصوص القوانين وكتابتها لتُطبَّق في أنحاء البلاد كافة، وتمخَّض عنها ما أسماه المؤرخون «النظام القانوني» بشقَّيْه الجنائي والإداري. وقد قسَّمت هذه القوانين البلد إلى مقاطعات، وأسست جهازًا وزاريًّا متخصصًا مسئولًا عن تسجيل الأُسر، والضرائب، وتخصيص حقول الأرز للمزارعين (بمن فيهم النساء)، والتجنيد العسكري الإلزامي والدين. وعلاوة على هذا، كانت هناك قابلية للحراك الاجتماعي على أساس الإنجاز وليس على أساس الميلاد، وكثيرًا ما كان ذلك يتبع النمط الصيني، أو ما يسمى نظام «القبعات والمراتب». وكانت هناك مجموعاتٌ وظيفيَّةٌ تُخالف التمييز وفقًا للعشيرة؛ على سبيل المثال: العاملون بالحدادة والكَتَبَة ومتخصِّصو الري.

وكان الدين عاملًا مهمًّا في نشوء ثقافة مميزة في كلٍّ من هذه المجتمعات قبل الحديثة. كان رب إسرائيل، الإله الواحد، هو يهوه، أما تلك البلدان التي كانت تَحُد إسرائيل فكانت تعبد آلهة مختلفة: ففي آرام في الشمال كانوا يعبدون الإله «حدد»، وفي مملكة عمون في الشمال الشرقي يعبدون الإله «مولوخ»، وفي مؤاب في الشرق مباشرة يعبدون الإله «كيموش»، وفي مصر في الجنوب كانوا يعبدون «حورس-ست» (أو آمون-رع). سعت سياسات المركز الحاكم الإسرائيلي أثناء حكم الملك يوشيا (من ٦٤٠ إلى ٦٠٩ قبل الميلاد) إلى دعم عبادة يهوه في أنحاء إسرائيل كافةً مع عدم السماح بالاحتفال بعيد الفصح اليهودي وتقديم الأضاحي إلا عند المعبد في القدس. وفي اليابان، في أواخر القرن السابع الميلادي اتخذت الأسرة الإمبراطورية إلهةً للشمس أسموها «أماتيراسو»، واعتبروها أصلًا مقدَّسًا لهم وفوق جميع الآلهة العشائرية المحلية التي تُدعى «كامي». وعلاوة على هذا، كان يحكم المركز الحاكم الياباني من خلال إدارة مجلس شئون آلهة الكامي عبادةَ مجموعةِ الآلهة «كامي» في ديانة الشنتو، سواء في القصر الإمبراطوري (بما فيه الكائن بمنطقة إيشي: موقع مزار أماتيراسو المقدس) أو على المستويات المحلية.

كما أنشأ في أنحاء اليابان مزاراتٍ مقدَّسةً لديانة الشنتو ومعابد بوذية؛ إذ كانت البوذية أيضًا تحت السيطرة الإمبراطورية أثناء هذه الفترة.

وفي سريلانكا، بدءًا من الملك داتاجاماني واستمرارًا في بداية عصر أنورادابورا، بنى المركز الحاكم مزارات بوذية مقدَّسة، لا سيما «الستوبات» بشكلها المؤثر، في أنحاء الجزيرة.

وتتضح أهمية الكاثوليكية الرومانية في دعم العلاقة الإقليمية لبولندا، بمجرد أن يدرك المرء أن ألمانيا إلى الغرب منها كانت لوثرية (بروتستانتية) وروسيا إلى الشرق منها كانت أرثوذكسية، وإن كانت هناك أقليات دينية مهمة، بروتستانتية ويهودية خلال تاريخ بولندا في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث.

بالإضافة إلى هذه التطورات القانونية والدينية، والموحَّدة إقليميًّا، كانت الحرب في كلٍّ من هذه المجتمعات الأربعة عاملًا آخر في تشكيل ثقافة متميزة. ففي التاريخ السنهالي المبكر، لم يكن هناك صراع مع التاميل فحسب، بل أيضًا مع القوات الهندوسية من جنوبَي الهند. وأما عن إسرائيل القديمة، فقد كانت هناك الحرب مع الفلسطينيين والعمونيين وآخرين. وفي عام ٦٦٣ ميلاديًّا انخرطت اليابان في صراع عسكري مع عائلة تانج الصينية (وإن كان قد وقع في شبه الجزيرة الكورية حسب السجلات الصينية والكورية واليابانية) وانتهى بهزيمة اليابانيين. وكَرَدٍّ فعلٍ حيال الانتصار الصيني وخوفًا من حدوث غزوٍ وشيكٍ من قوات صينية، اتخذ اليابانيون خطةً محمومة وشاملة لإنشاء دفاعات عسكرية. وبالنسبة إلى بولندا، خلال القرن الرابع عشر، فقد تطلَّب استرداد ما كان يُنظر إليه باعتباره إقليمًا بولنديًّا تحت حكم الملك فواديسواف الأول وابنه كازيمير شنَّ حملات عسكرية متعاقبة ضد كلٍّ من الفرسان التيوتونيين والتشيك. وقد تطلَّبت هذه الحروب كلها تعبئةً شاملةً للشعب؛ ومن ثم ألزمت النصوص القانونية البولندية بأن تتشكَّل الوحدات العسكرية التي نظمتها المقاطعات من رجل واحد من كل بيتٍ بولنديٍّ. تحت حكم كازيمير، وبعد ذلك، حينما صارت الخدمة العسكرية إجبارية بمقتضى القانون على كل مالكي الأراضي، كانت هناك مشاركة جوهرية من الفلاحين، كما حدث في المعركة الأخيرة مع الفرسان التيوتونيين في عام ١٤٣١. وتُذكِّرنا هذه التعبئة الشاملة بقانون هنري الثاني بفرض امتلاك الأسلحة (عام ١١٨١) الذي ناقشناه في الفصل الثالث، فماذا كان تأثير هذه التعبئات في الدفاع والحرب على الفهم الذاتي عند غالبية الشعب؟

نظرًا لقلة الدلائل أو انعدامها حول طريقة تعامُل الفلاحين مع هذه الحروب وكيفية فهمهم لها، يفترض بعضُ الدارسين أن الفلاحين لم ينظروا إلى هذه الصراعات باعتبارها حروبًا بين الأمم. وإذا وضعنا في اعتبارنا ما ناقشناه توًّا، فما مدى احتمال هذا الافتراض؟ من الصعب تجنُّب الاشتباه في أنه — في ظل تطورات مثل الدِّين الموحَّد إقليميًّا والقانون الذي يعمل على نشره المركز الحاكم، والموجود بدرجات متفاوتة في جميع هذه المجتمعات — لا بد أنْ كانت ثمَّةَ درجةٌ ما من الإدراك من جانب الفلاحين بأن هناك مركزًا حاكمًا محددًا لمجتمعهم؛ ومن ثم يستحق احترامهم حتى وإن كان هذا المركز مصدرَ معاناةٍ لهم، كما يحدث كثيرًا في الأمم الحديثة (بفرض الضرائب المرهقة على سبيل المثال). وفي كلٍّ من هذه الأمثلة الأربعة، كان هناك مركزٌ سلطويٌّ رسميٌّ: أنورادابورا في سريلانكا، والقدس في إسرائيل، ونارا في اليابان، وكراكوف في بولندا. وعلى العكس من هذه الأمثلة، فقد كان هناك سببٌ جعل اليونان القديمة لم تتطوَّر مطلقًا إلى أُمَّة؛ هو أنه رغم الدلائل المتعددة على وجود وعي ذاتي يوناني شامل أثناء الحروب مع بلاد فارس، فإنه لم يتكوَّن مركزٌ سلطوي قادر على نقل هذا الوعي الذاتي ودعمه من خلال وجود مؤسسات يونانية شاملة، على حساب الولاء للدول المدن في الأساس. ويبدو على الأرجح أنه في أوقات الحروب كانت الغالبية العظمى من الشعوب في المجتمعات قبل الحديثة في أمثلتنا الأربعة تنظر إلى صراعاتهم على أنها بين «وطني» و«أجنبي». وبالتأكيد أن ما تلا هذا في تاريخ إسرائيل القديم، من الحروب التي نشبت ضد روما القديمة من عام ٦٦ إلى ٧٢ ميلاديًّا، ومن ١٣٢ إلى ١٣٥ ميلاديًّا، والتي شملت الشعب كله؛ يبرِّر هذا الاحتمال.

وعلاوة على الدِّين والقانون، فقد كانت اللغة أيضًا عاملًا أسهم في تشكيل هذه المجتمعات القومية قبل الحديثة؛ ففي التراث الإسرائيلي ثمة أدلةٌ توحي بأن الاختلافات في اللغة ربما كانت تُعَد إشارةً إلى التمييز بين الإسرائيليين الأصليين والأجانب (سِفر الملوك الثاني، الإصحاح ١٨: ٢٦، وانظر أيضًا سفر القضاة، الإصحاح ١٢: ٦، وسفر التكوين، الإصحاح ١٠: ٤، ٢٠). ويمكننا أن نكون أكثر ثقةً فيما يتعلق بالاختلافات في اللغة التي تُفهَم على أنها تمثِّل فروقًا قومية في تاريخ بولندا في العصور الوسطى، حينما نشأت مشاعر عداء قوية تجاه الألمان. فبعد إحباط انتفاضة كراكوف التي افترض أنها بقيادة ألمانيا ضد الملك فواديسواف الأول في عام ١٣١٢، كان الحكم على من حرَّضوا عليها بالإدانة على أساس ما إذا كانوا يستطيعون نطق كلمات بولندية نطقًا صحيحًا أم

لا؛ مثل: soczewica (بمعنى عدس) وkoło (بمعنى عجلة) وmłyn (بمعنى طاحونة). وكان يُحكَم على الشخص الذي لا يتمكن من فعل هذا بأنه إما ألماني أو تشيكي؛ ومن ثم يُعتبر مذنبًا.

التعقيدات

ومع ذلك، ففي أمثلتنا السابقة، كانت العلاقة بين الوطني والأجنبي غامضةً ومشوَّشةً في بعض الأوقات. فإننا نعرف على سبيل المثال أنه خلال القرن السابع الميلادي في أعقاب الانتصارات العسكرية الصينية ضد الممالك الكورية، هرب كثيرٌ من الكوريين إلى اليابان. ورغم ذلك يبدو أنه في القرن التالي اندمج أولئك المهاجرون — الذين كان كثيرٌ منهم بوذيين — في إطار القرابة الأسطورية مع اليابانيين من خلال السجل الإمبراطوري للعائلات. ويمكن ملاحظة تعقيدات مشابهة في تقاليد إسرائيل القديمة. فرغم صورة القرابة الإسرائيلية المحدودة الموجودة في سِفرَي عزرا ونحميا اللذين ذهبا بعيدًا حتى تحريم الزواج البيني (بين الإسرائيليين وغيرهم)، صار الإدوميُّون جزءًا من الأمة اليهودية بعد أن غزا الزعيم اليهودي هيركانوس الأول (١٢٥ قبل الميلاد) إدوميا (إدوم).

> لقد قهر هيركانوس جميع الإدوميين، وسمح لهم بالبقاء في هذا البلد والإفادة من قوانين اليهود، لو كانوا على استعداد لختان أعضائهم التناسلية. لقد كانوا راغبين بشدة في الحياة في بلد أجدادهم لدرجة أنهم امتثلوا للختان، ولبقية طرق الحياة اليهودية. ومنذ ذلك الحين، الذي حدث فيه هذا لهم، لم يكونوا سوى يهود.
>
> جوزيفوس، «تاريخ اليهود»

وفي كلتا هاتين الحالتين، يلاحظ المرء كيف يمكن أن تكون الحرب عاملًا في تشكيل قرابة إقليمية، وبالتأكيد، فإنه حيث لا تكون الأقاليم معزولة جغرافيًّا، كما في حالة «الأمم الجُزُر» مثل اليابان وسريلانكا، يكون تقرير حالة الإقليم القومي، ومن ثم قرابة الأمة، مسألةً معقَّدة على نحو خاص، لا سيما عند مناطق الحدود؛ مثلما هو الحال في بولندا، في منطقة سيليسيا؛ حيث السكان يتحدثون الألمانية.

ورغم هذه التعقيدات، فلدى كلٍّ هذه المجتمعات قبل الحديثة الخصائص التالية بدرجة أو بأخرى، التي تبرر اعتبارها أممًا:

(١) اسم قومي.
(٢) تاريخ مكتوب.
(٣) درجة من الوحدة الثقافية، وكثيرًا ما يكون هذا نتيجة للدِّين وبدعمٍ منه.
(٤) نصوص قانونية.
(٥) مركز سلطوي.
(٦) مفهوم واضح لإقليم له حدود.

ومع ذلك، تشير الدراسات التي أُجريت لكل هذه المجتمعات إلى حدوث تطورات غير متساوية لكلٍّ من هذه الخصائص التي تشكِّل الأمة. فحتى أكثر الخصائص أولية لوجود وعي ذاتي جمعي لأمة ما، وهو اسمها القومي، يمكن أن تكون مبهمة، كما كان الحال في أكثر الأمثلة وضوحًا على الأمم قبل الحديثة، وهي إسرائيل القديمة. ففي بعض الأوقات كان لفظ إسرائيل المعيَّن يُقصد به: مملكة داود وسليمان؛ وهي المملكة الشمالية من «إسرائيل»؛ لتمييزها عن المملكة الجنوبية التي كان اسمها «يهودا». وكثيرًا ما يُعتبر هذا الاسم هدفًا يجب إدراكه.

وعلاوة على هذا، فخلال فترة كبيرة من عصر المعبد الثاني (من سنة ٥٣٨ قبل الميلاد إلى ٧٠ ميلاديًّا) نشأت فكرة إسرائيل من قِبَل المجتمع المسمَّى «يهودا». إن غموض الاسم القومي للأمة يدل في كثير من الأحيان على وجود رؤًى متنافسةٍ بشدة لهُوية الأمة وما يجب أن تكون عليه، وهو ما يمكن أن نجده مثلًا في مسمَّى «الهند الأم»، والذي قد يُفهَم أو لا يُفهم على أنه يشمل المسيحيين والمسلمين والسيخ. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن الهند اليوم — المتشعِّبة قانونيًّا ودينيًّا ولغويًّا — ليست أمة. فإذا ما وضعنا هذه التعبيرات وغيرها في الاعتبار، فإن تلك الخصائص التي توحي بوجود مجتمع إقليمي محدَّد من القرابة في عصور سابقة؛ يجب عدم إنكارها.

معيار المواطنة

أحيانًا ما يقال إن معيار وجود مجتمع قومي يجب أن يكون هو المواطنة. ولنفكرْ في هذا الاحتمال بأن نعود بالذاكرة إلى تاريخ بولندا في العصور الوسطى. فإذا أصرَّ المرء على

أن المواطنة التي تمتد لتشمل الغالبية العظمى من السكان يجب أن تكون هي المعيار الحاسم لوجود أمة ما، فإن بولندا في العصور الوسطى تلك لم تكن أُمَّة، بل كانت على الأكثر «أُمَّة من النبلاء»؛ إذ كانت طبقة النبلاء هي التي تحدِّد الشئون السياسية لبولندا في تلك العصور بدءًا من القرن الخامس عشر من خلال البرلمان. إلا أن معيار المواطنة هذا يسبِّب عددًا من التعقيدات للمؤرخ لكي يفهم أوضاع أُمَمٍ حديثة؛ مثل إنجلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر.

فإذا كان ثمة تردُّدٌ في توصيف بولندا خلال العصور الوسطى باعتبارها أمة؛ لأن المشاركة المدنية والسياسية الكاملة كانت مقصورة على النبلاء، أفلا يكون من المنطقي تطبيق نفس التحفُّظات على إنجلترا وفرنسا؟ بحلول عام ١٨٣٢ كانت نسبة من يحق لهم التصويت للبرلمان ٣٫٢٪ فقط من السكان في إنجلترا، ونسبة ١٫٥٪ في فرنسا لهم حق الاقتراع. وفضلًا عن هذا، إذا أصرَّ شخص ما على أن الأمة توجد فقط حيث تكون هناك حقوق وواجبات قانونية معترف بها يشارك فيها غالبية السكان، فإن المرء يقع في حيرة فيما يتعلق بتحديد صفة بولندا التي لم تكن قد اتخذت صفة الدولة أثناء القرن التاسع عشر، حينما كان إقليمها مقسَّمًا بين بروسيا والنمسا وروسيا. ففي خلال ذلك العصر استمر بالتأكيد وجود وعي ذاتي جمعي في بولندا.

لا شك أن الديمقراطية، باعتبارها شكلًا للحكم وصناعة القرارات، تسهِّل استقرار الأمة كمجتمع إقليمي؛ وهذا لأنها تحديدًا تعترف بالحقوق الشرعية وبالمشاركة السياسية لغالبية السكان. ولكن أن ترفع مستوى المفاهيم الحديثة للمواطنة كمعيار لوجود أمة ما؛ فهذا يختزل الأمة كعلاقة إقليمية من القرابة لتصبح شكلًا من أشكال صناعة القرارات السياسية. ومن ثم فإن المؤرخ الذي يصرُّ على ضرورة معيار المواطنة لوجود أمة ما، والذي يؤكد بالتالي على التمييز بين المجتمعات قبل الحديثة والأمم الحديثة؛ يكون هكذا مضطرًّا إلى:

(١) أن يقلل من أهمية المظاهر الجوهرية والمستمرة عن العلاقات الإقليمية للقرابة في المجتمعات قبل الحديثة.

(٢) أن يزيد من تقدير الوحدة الثقافية للأمة الحديثة.

(٣) أن يقع في حيرة تحليلية في ضوء تطورات؛ مثل وجود أمم بلا دولة، أو وجود نزعة إقليمية محلية.

وبالتأكيد، فإن الاستنتاج بأنه كانت توجد أممٌ قبلُ حديثةٍ يتطلَّب أن يتقبَّل المحلِّل العديد من أوجه الغموض، وتطورات جزئية مختلفة. ولكن في الحقيقة، إن الأمة كعلاقة اجتماعية تكون دائمًا مزيجًا سلسًا من العلاقات المتعددة المتشابكة والمتطورة. وهذا هو الحال أيضًا بالنسبة إلى الدولة القومية الحديثة؛ حيث يكون مجرد تقرير الانتماء للدولة عُرضةً لعملية مستمرة من إعادة التفسير، كما يمكن أن نرى في القوانين المتغيرة للهجرة والمواطنة (على سبيل المثال: قوانين الجنسية في المملكة المتحدة لعامَي ١٩٧١، ١٩٨١، وقانون الهجرة للولايات المتحدة لعام ١٩٩٠).

ومع ذلك، هناك فروق تجب ملاحظتها بين تراكيب علاقات القرابة الإقليمية قبل الحديثة والحديثة. وقد أكَّد عالِما الاجتماع إدوارد شيلز وإس إن أيزنشتات على نحوٍ سليم أن المجتمعات الحديثة تتميَّز بمشاركة أكبر من جانب القطاعات الطرفية من المجتمع في أنشطة المركز؛ مما يشير إلى الْتِحامٍ ثقافيٍّ أكبرَ للعلاقة الإقليمية. ومن أمثلة هذه المشاركة نجد الديمقراطية — حيث تكون السيادة في نهاية الأمر لغالبية السكان — والتعليم العام، وزيادة الحراك الاجتماعي كنتيجة للإنجازات الشخصية، لا الطبقية الاجتماعية المتصلِّبة المبنية على أساس المكانة النابعة من ظروف الميلاد. إلا أن الفروق التاريخية في العلاقة بين أطراف المجتمع ومركزه فيما بين الأمم الحديثة وأمثلتنا الأربعة يفضَّل أن نفهمها كمسألةِ منزلةٍ أو مكانةٍ بسبب وجود نصوص مكتوبة من القانون في تلك الأخيرة، ومفاهيم تدل على أن الملك كان مسئولًا عن المجتمع (بالحفاظ على أنظمة الري والحفاظ على القانون وحفظ السلام) والتزامات كثيرة من جانب المركز تجاه الديانة القومية؛ مثل إنشاء المزارات المقدَّسة والمعابد والكنائس.

ومن الواضح أن الفرق بين رئيس وزراء أو رئيس جمهورية منتخب من الشعب وبين الملك؛ شيء مهم. ومع ذلك، فقد كان الملك أيضًا موضع احترام؛ ومن ثم كان نقطةً مرجعيَّةً فيما يختص بالوعي الذاتي الجمعي، لعلاقة القرابة الإقليمية؛ ومثال ذلك: الإمبراطور الياباني أو الملك الفرنسي كما وصفه المؤرخ مارك بلوك بأنه صاحب المعجزات في شفاء المرضى. وبلا شك، إن من الأرجح أن صلابة وبروز العلاقة الإقليمية، كما تعبِّر عنها عاطفة الوطنية، يكونان أكبر حينما لا يكون التمييز بين أطراف المجتمع ومركزه حادًّا. ولكن هذا لا يعني أن الوعي المتعلِّق بالدفاع عن الوطن لم يمتدَّ إلى ما وراء بيت العائلة ليشمل أرض الوطن في المجتمع قبل الحديث، فهذا الامتداد والمجتمع الإقليمي الذي يفترضه أصبح ممكنًا عبر الاعتراف بالمركز الحاكم (الملك على سبيل المثال)

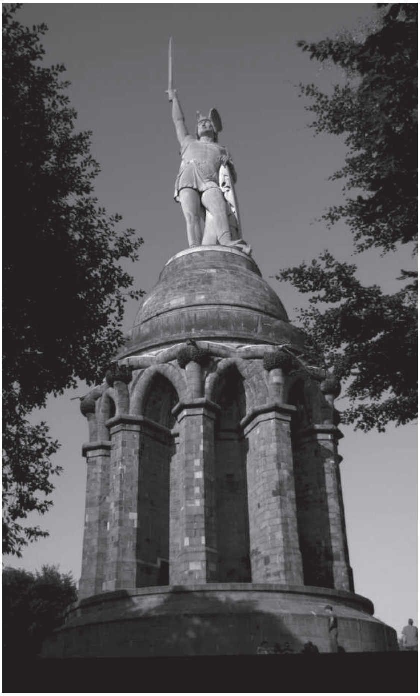
كمدافع عن سلام البلاد، والعادات المشتركة (بما فيها الديانة واللغة) والكتب التاريخية التي احتوت عناصر أسطورية.

ونختتم هذا الفصل بالعودة لتسليط الضوء على دور العناصر الأسطورية في تشكيل الأمة. فقد يكون من الممكن تشكيل مجتمع محدَّد على أساسٍ تعاقدي محض، ولكن هذا لم يحدث حتى الآن. وليس هذا إنكارًا لأهمية التقليد الدستوري الأوروبي للاتفاق بين الحاكم والمحكوم، وخاصة أن كليهما يخضع للقانون. ومع ذلك، ففي تشكيل العلاقات الإقليمية الحديثة، قد نجد لجوءًا يتكرَّر بصفة دائمة إلى ماضٍ بعيد، كثيرًا ما يكون أسطوريًّا، أو حالة ما مؤكدة وغير قابلة للتحقُّق منها تجريبيًّا لتبرير الطبيعة الفريدة لهذه العلاقات.

مثل هذا اللجوء قد يكون وسيلةً لاستغلال توترات مجتمعية؛ ففي الهند، على سبيل المثال، شنَّت إحدى المنظمات الهندوسية القومية، تُدعى راشتريا سوايامسيفاك سانج، وحزب بهاراتيا جاناتا، حملةً دامت ثمانيَ سنوات لهدم مسجد للمسلمين عمره ٤٧٥ عامًا بمدينة أيوديا؛ مما أدَّى إلى تدميره في ٦ ديسمبر ١٩٩٢؛ لأنهم ادَّعَوا أنه مكانُ ميلادِ رام، الذي هو تجسيد لإله الهندوس فيشنو، المذكور في ملحمة «رامايانا»، التي كُتِب كثير منها على الأرجح منذ أكثر من ٢٠٠٠ عام. وقد يتخذ اللجوء إلى الماضي صورة اختلاقٍ أكثر من أن تكون استعادةً للماضي؛ على سبيل المثال: إعادة إحياء ديانة الشنتو في اليابان بدءًا من القرن الثامن عشر، والتي تُوِّجت باعتبارها الديانة الرسمية القومية لليابان في ظل ثورة ميجي (عام ١٨٦٨). وفي كلتا هاتين الحالتين تم استغلال الخرافات في خدمة بثِّ رؤية قومية في العلاقة الإقليمية؛ ففي الهند تمثَّلت في فكرة الهندوتفا (القومية الهندوسية)، وفي اليابان تمثَّلت في فكرة الكوكوتاي (بمعنى الهوية القومية). وَسَعَت كلتاهما إلى إنكار التعقيدات الواقعية في التاريخ في عملية تشكيل الأمة، التي يمكن أن تتحمَّلها فكرةٌ مدنية للعلاقة الإقليمية: بالنسبة إلى الهند هناك طائفة السيخ في البنجاب، والمسيحيين في كيرالا، والمسلمين في كشمير، وهم يعارضون رؤية الهند بأنها هندوسية بالضرورة؛ وبالنسبة إلى اليابان: هناك تاريخ يزيد على ١٤٠٠ عام من البوذية التي تُعارض رؤية اليابان خالية من التأثير الأجنبي.

وقد يكون الاحتكام إلى الماضي أمرًا غامضًا بعض الشيء؛ فعلى سبيل المثال، هناك نُصُب تذكاري أثري يسمَّى «هيرمانسدنكمال»، شُيِّد في عام ١٨٧٥ في غابة تويتوبرجر قرب دتمولد في مقاطعة شمال الراين-وستفاليا في ألمانيا؛ تخليدًا لذكرى انتصار حدث

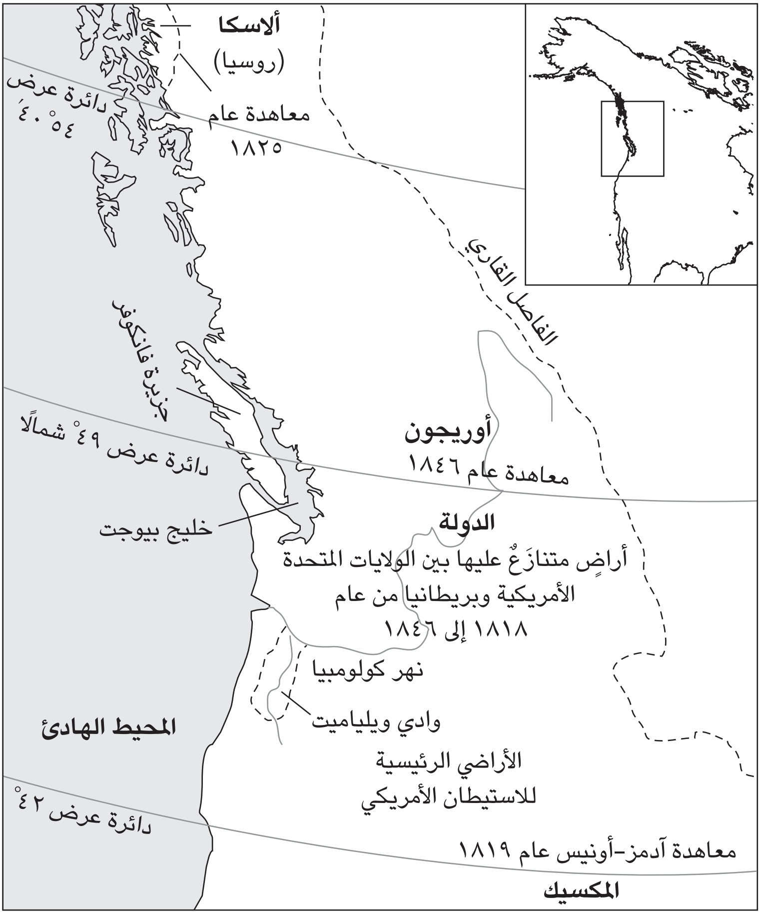
في عام ٩ ميلاديًّا لأرمينيوس (أو هيرمان) القائد الحربي للشيروسكيون على الجيوش الرومانية، الذي كان تحت قيادة كوينكتيليوس فاروس. وقُصد بهذا التمثال أن يمثِّل استقلال الأمة الألمانية؛ تأكيدًا للقرابة المشكوك فيها إلى حدٍّ بعيد بين قبائل الشيروسكي القدماء والألمان في العصر الحديث.



شكل ٥-٢: تمثال هيرمانسدنكمال.

وقد يختلف الاحتكام إلى نفس الماضي اعتمادًا على الظروف الحاضرة؛ ففي عام ١٩٨٩، مع تزايد التوترات بين الصرب والكروات، التي ستتحول سريعًا إلى حرب إبادة عِرقية، احتفل الصرب بالذكرى الـ ٦٠٠ لمعركة كوسوفو التي وقعت عام ١٣٨٩ تحت قيادة الأمير لازار؛ إذ هزمتهم الإمبراطورية العثمانية، ولكن في عام ١٩٣٩، في مواجهة

احتمال الغزو الألماني النازي، كانت ثمة محاولات لتصوير المعركة كرمز لاستقلال يوغوسلافيا لا صربيا.



شكل ٥-٣: أراضي إقليم أوريجون قبل عام ١٨٤٦، تشير إلى عدم التأكد من الحدود الشمالية الغربية للولايات المتحدة الأمريكية.

كذلك يمكن ملاحظة وجود عناصر للأساطير في تقاليد الولايات المتحدة الأمريكية، وليس فقط ضمن افتراضات إعلان الاستقلال فيما يخص «الحقائق التي لا تحتاج إلى براهين» بأن «كل البشر خُلقوا متساوين» و«متمتعين من خالقهم بحقوق معينة غير قابلة للتصرف فيها»، وهي مشتقة من التراث اليهودي-المسيحي. فمع نشوء التقاليد الأمريكية، نشأت أسطورة عن الآباء المؤسسين للأمة، تعمل على محو أي اختلافات بينهم بشأن الآثار المترتبة عن مثل هذه العبارات التي تتعلَّق بالمساواة والحقوق؛ على سبيل المثال، شكل الحكم الذاتي أيكون فيدراليًّا أم قوميًّا؟ وقد تمَّت تسوية بعض أوجه الخلاف على نحو مضطرب، تلك التي نشأت عن هذا الغموض الملتبس بعد نشوب الحرب الأهلية الأمريكية لصالح المزيد من الوحدة القومية، وهو الأمر الذي كثيرًا ما يترتب على نشوب الحروب. إلا أنه برزت أساطير جديدة؛ مثل الاعتقاد في «المصير الجليِّ» للشعب الأمريكي بأن يؤسسوا حدود الأمة من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادئ. ولقد قيل إن هذه الحدود حدَّدها الرب، رغم وجود حالة من عدم التأكد لديهم من هذا الأمر، كما حدث في إسرائيل القديمة؛ وتحديدًا ما إذا كانت الحدود الشمالية الغربية يجب أن تكون عند دائرة عرض ٤٩° أم إلى الشمال أكثر عند دائرة عرض ٥٤°، ٤٠′.

وليست هذه الحالات الأخيرة عن الهند واليابان وألمانيا وصربيا والولايات المتحدة سوى أمثلة قليلة من عدة أمثلة يمكن أن نطرحها، تشير إلى أن عملية تشكيل واستمرار جميع الأمم، بما فيها تلك الموجودة في العالم الحديث، تَحدُث فيها حالاتُ احتكامٍ للأفكار؛ مثل القرابة الإقليمية عبر الأجيال أو «الحقيقة»، أو «الحقوق غير القابلة للتصرف فيها». ورغم أن مثل هذه الأفكار قد تكون غير قابلة للتحقُّق منها على نحوٍ تجريبي، فإنها تقدِّم تبريرًا للنظام الاجتماعي ذي الحدود. وأوضح الأمثلة على الأفكار التي لا يمكن التحقُّق من صحَّتها الديانات. وفي جميع علاقات القرابة الإقليمية، سواء قبل الحديثة أو الحديثة، التي سبق مناقشتها في هذا الفصل، كانت الديانة عاملًا في تشكيلها ووجودها المستمر؛ ومن ثم سنضطلع الآن بدراسةٍ للعلاقة بين الأمة والدين.

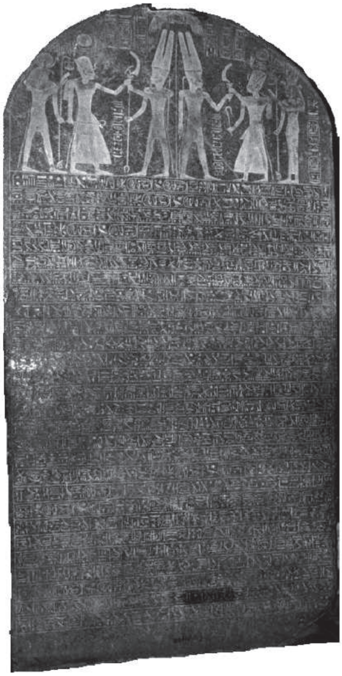
الفصل السادس

الأمة والدِّين

تُعتبر العلاقة بين الأمة والدِّين علاقة معقَّدة تاريخيًّا وفكريًّا. ولقد أدَّى الدِّين دورًا أساسيًّا في عملية تشكيل الأمم واستمرارها، كما كان في نزاعٍ مع هذه العملية. ويتطلَّب فهم هذه العلاقة تقريرَ كيفية اختلاف هذا الأمر من دينٍ إلى آخر؛ مما يستتبع تحليلًا مقارنًا. ودعنا نبدأ دراسة هذه العلاقة المعقَّدة بالعودة إلى الحالات الأربع المذكورة في الفصل السابق، التي يقوم الدين في كلٍّ منها بدورٍ أساسي في وجود الأمة.

رغم أن أصل أمة إسرائيل القديمة كان غامضًا، كما هو الحال في أممٍ أخرى، فمن المرجَّح أن أحد العناصر المهمة في تشكيلها هو العامل الحربي. وثمة أدلةٌ قليلةٌ لدينا عن تاريخها المبكِّر تفيد الشيء نفسه؛ فمثلًا نجد أن أحد آثار الفرعون مرنبتاح (١٢٠٧ قبل الميلاد) قد سجَّل انتصارَ مصر على شعبٍ نُسب إليه اسم «إسرائيل»، أو ما وُصف في سِفر القضاة، الإصحاح ٥، بتحالفات عسكرية لبني إسرائيل الأوائل. ويزداد هذا الاحتمال إذا صحَّ ما قيل من أن معنى كلمة إسرائيل هو «غلب إيل»، ولفظ «إيل» باللغة السامية معناه الإله أو الرب.

صحيح أن المرء لا يمكنه أن يقول على وجه التحديد متى صارت عبادة يهوه سائدةً على المعبودات الأخرى التي عبدها ذلك الشعب الذي صار اسمه إسرائيل، إلا أنه من المرجَّح أنَّ يهوه كان الرب الذي عبده كلٌّ من داود وسليمان. ومن المؤكد أنه في مرحلة ما من التاريخ الإسرائيلي، كانوا يعتبرون أن المرء لكي يكون إسرائيليًّا (أو يهوديًّا) لا بد أن يعبد يهوه؛ ومن ثم فهم يميِّزون بني إسرائيل عن العمونيين الذين عبدوا الإله مولوخ، والموآبيين الذين عبدوا الإله كيموش، والآراميين الذين عبدوا الإله حدد. وفضلًا



شكل ٦-١: أثر للفرعون مرنبتاح، يتضمن مقولة بأن «بني إسرائيل قد صاروا هباءً وحبوبهم بقيت» بسبب النصر العسكري لمصر عليهم في حوالي عام ١٢٠٧ قبل الميلاد.

عن هذا، فمن الواضح أن عبادة يهوه دعمت وجود واستمرار الأمة اليهودية خلال عصور الاحتلال البابلي والفارسي والسلوقي والروماني.

وتُمَثِّل عبادةُ إلهٍ واحدٍ بشكل أساسي من قِبَل مجتمع واحد — على سبيل المثال عبادة «يهوه» من قِبَل الإسرائيليين أو الإله كيموش من الموآبيين؛ ومن ثم استبعاد عبادة إلهٍ آخر لدى مجتمع آخر دون إنكار وجوده — تطورًا مهمًّا في وجود أمة من الأمم. وفي هذه الحالة، حيث تكون عبادة الإله محدَّدة بإقليمٍ معيَّنٍ وبالشعب الذي يسكن ذلك الإقليم، يكون ثمة توافقٌ أو اتِّحادٌ بين الدِّين والأمة؛ إذ يدعم ذلك الدِّينُ الأُمَّة؛ لأن عبادة الإله حينئذ بوصفه إلهًا للبلاد توحِّد البلاد وسكانها في مجتمع إقليمي للأمة موحَّدٍ ثقافيًّا

نسبيًّا. وإنه في حالة التوحيد فقط (أي الإيمان بإله واحد)، يكون ثمة إنكار لوجود آلهة أخرى، عقائديًّا على الأقل؛ إذ تُعتبر حينئذ أوثانًا. ومع ذلك، فحتى حينما صار الإسرائيليون القدماء موحِّدين للإله، استمرت عبادة «يهوه» من قِبَل الإسرائيليين القدماء، ثم من قِبَل اليهود بعدهم، تحوي أفكارَ الشعب المختار وأرض الميعاد وما يفترض من نَسَبِهم لإبراهيم ومن بعده إسحاق ويعقوب، وهو الذي ميَّز أولئك الموحِّدين كأمة عن العباد الآخرين للرب الواحد.

وكما لاحظنا من قبل، ففي بدايات التاريخ السنهالي وأثنائه، كان التوحيد الإقليمي غير الكامل لسريلانكا غيرَ منفصلٍ عن نشر الديانة البوذية في أنحاء الجزيرة. ويعتمد تاريخ اليابان المستمر إلى حدٍّ ليس بقليل، ولا سيما بناء الإمبراطورية، على عبادة مجموعة الآلهة اليابانية المسماة «كامي»؛ وهي الآلهة الإقليمية للعشائر اليابانية، وتحويل تلك العبادة إلى ديانة قومية من خلال عبادة ما أسموها إلهة الشمس أماتيراسو. وفي النهاية، بينما اتخذت الممالك البولندية تحت حكم فواديسواف الأول وابنه كازيمير في القرن الرابع عشر الميلادي من استعادة مملكة بياست مرجعًا لها، كانت العقيدة الكاثوليكية الرومانية تشكِّل عاملًا مهمًّا للغاية في عملية الاستعادة تلك، وبدأ الأمر في شكل محمية بابوية، ثم بتمييز بولندا عن ألمانيا اللوثرية التي تقع عند حدودها الغربية، وروسيا الأرثوذكسية الشرقية عند حدودها الشرقية.

وفي جميع هذه الحالات، بالإضافة إلى حالات أخرى؛ مثل تحوُّل أرمينيا القديمة إلى المسيحية وتشكيل مجتمعاتٍ من الأرثوذكس الشرقيين، نجد أن دور الدين كعاملٍ في نشوء الالتحام الإقليمي النسبي لهذه المجتمعات — التي كانت في السابق مجزَّأةً ثقافيًّا لتتحولَ إلى أمم — وفي استمرار ذلك الالتحام، قد ساعدته الاستراتيجيات السياسية التي اتبعتها المراكز الحاكمة الناشئة، التي صارت رسمية ومهيمنة فيما بعد. ومع ذلك، كانت هناك تعقيداتٌ بخصوص إسهام الدين في التحام هذه الأمم؛ فعلى سبيل المثال، بالنسبة إلى إسرائيل القديمة كان هنالك السامريون ممَّن يعبدون يهوه أثناء عصر المعبد الثاني. وفي اليابان، اعتُبرت البوذية مهمةً خلال جزءٍ كبيرٍ من تاريخها، وبالنسبة إلى سريلانكا التي تدين بالبوذية، كان هناك التاميل الذين يمارسون العبادة الهندوسية، وهناك جوانب متعددة من الديانة الهندوسية أُدخِلت ضمن البوذية السنهالية. وأما عن بولندا الكاثوليكية، فقد كانت هناك أقلياتٌ يهوديَّةٌ وبروتستانتية ملحوظة.

الأمة وتوحيد الإله

هناك مَيلٌ من الإنسان لأن يصوغ من خلال الدين الهدفَ من وجوده في هذه الحياة؛ والذي يكون عادةً علاقة مجتمعه بسائر المجتمعات؛ ومن ثم موقع هذا الإنسان ومجتمعه في النظام المتصوَّر للكون. ومع ذلك، فعند صياغة هذا الهدف، تتعقَّد العلاقة بين الأمة والدين حينما يكون ذلك الدين توحيديًّا (أي قائمًا على عبادة إله واحد)؛ وهذا لأن الإيمان بإلهٍ واحدٍ يؤكِّد وحدة الإنسانية، لا تمايز الأمة ككيان مستقل.

وتتصف الديانة التوحيدية العالمية للإسرائيليين القدماء واليهود بشكلٍ واضحٍ بوجود فكرتَيْن؛ هما «الشعب المختار» و«أرض الميعاد». وترتبط هاتان الفكرتان معًا هدفين يختصان بوجود الإنسان؛ وهما:

(١) استمرار الأمة على أساس الانشغال بالحيوية (سفر التثنية، الإصحاح ٣٠: ١٩–٢٠: «فاختر الحياة لكي تحيا أنت ونسلك ... على الأرض»).

(٢) التأكيد على نظامٍ سليمٍ للحياة يكون عالميًّا، كما يتَّضح عن طريق الإيمان بالإله الواحد.

ولا تحتاج صفة الديانة التوحيدية تلك إلى أن تكون واضحةً من الناحية المفاهيمية؛ فمثلًا، حينما يُنظر إلى الكاثوليكية الرومانية والبوذية، الموحِّدَيْن للمعبود، من منظور التاريخ المقابل لكلٍّ من بولندا وسريلانكا، فإنهما تُعَدَّان أيضًا حالتَيْن تكون فيهما المعتقدات التوحيدية متضافرةً مع مفهوم الأمة. وفي الواقع، إن البوذيين السنهاليين اليوم يعبدون ما يسمونها «الآلهة الأربعة الضامنة» الإقليمية باعتبارها حاميةً للأمة.

وإذا وضعنا في اعتبارنا أدلةً إضافيَّةً فسوف يوضِّح هذا العلاقةَ المعقَّدة بين الديانة التوحيدية والأمة. تتضمَّن التقاليد الأرثوذكسية الشرقية أن مريم العذراء في أثناء حصار مدينة القسطنطينية من قِبَل الآفاريين والفرس في القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي، كانت تقاتل إلى جانب المدافعين عن المدينة أمام أسوار كنيسة بلاشيرني؛ حيث يُفترض أن كفنها قد وُضِع فيها في وقت سابق. وتبعًا لهذا نبعت الفكرةُ بأن مريم «أم المسيح» كانت هي الحامية للقسطنطينية. كذلك يوجد في التقاليد البولندية تجلِّي مريم العذراء عام ١٦٥٥ على جدران دير مدينة تشيستوخوفا لتهزم غزاة بولندا من السويديين؛ ومن ثم نشأ الاعتقاد بأن مريم كانت الحامية لسلامة بولندا الإقليمية.

وهناك أمثلةٌ كثيرةٌ لمعبود أو معبودة يُنظر إليه باعتباره حاميًا لمجتمعٍ إقليمي. وربما كان أكثرها شهرةً هو اعتبار الإلهة أثينا عند اليونانيين مُحسِنةً وحاميةً لأثينا القديمة، ولكن الديانة اليونانية القديمة كانت قائمةً بالطبع على تعدُّد الآلهة. ومع ذلك تُعَدُّ الاعتقاداتُ في الأفعال المفترَضة من جانب السيدة مريم العذراء في تشيستوخوفا، أو تلك التي قام بها بوذا في الأساطير السنهالية، أمثلةً لإسهامات ديانات توحيدية في تقوية واستمرار الحدود المكانية الجوهرية؛ أي الإقليم المحدَّد لتلك الأمة الدنيوية. فهل يمكن فهم تلك الإسهامات باعتبارها تهديدًا من الديانات الشِّرْكية للديانة التوحيدية؟ فلماذا تُبدي السيدة مريم العذراء «أم المسيح» أي تفضيل لبولندا كما فعلت الإلهة أثينا مع مدينة أثينا اليونانية؟



شكل ٦-٢: لوحة لمريم العذراء في دير تشيستوخوفا (العذراء السوداء). وفي عام ١٧١٧ أعلن الملك البولندي كازيمير اعتبار مريم ملكة لبولندا.

لنستعرض الآن التعقيدات التي تفرضها الأمة تجاه العبادة التوحيدية من زاوية أخرى. فبعض الأمم تحتفي بالماضي بما فيه من لحظاتٍ حرجةٍ وتضحياتٍ بطوليةٍ

دفاعًا عن الأمة بوضعِ «قبرٍ للجندي المجهول»، كما فعلت إنجلترا على سبيل المثال عند كاتدرائية وستمنستر في لندن، وكما فعلت فرنسا عند قوس النصر في باريس، والولايات المتحدة عند مقبرة أرلنجتون القومية قرب واشنطن، واليابان عند ضريح ياسوكوني في طوكيو. إذ تُعَدُّ هذه المقابر معالمَ للأسلاف وأبطالِ الأمة المجهولين، الذين يُعتقد أنهم يستحقُّون التبجيل بسبب بذلهم أرواحهم حمايةً للأمة في الحروب.



شكل ٦-٣: ضريح ياسوكوني في طوكيو، الذي بني في عام ١٨٦٩ تحيةً للأرواح المقدسة لمن ضحوا بحياتهم من أجل اليابان في الحرب.

وضمن الحضارات التوحيدية، لا يُعَد الجنود الذين سقطوا في ميادين القتال وتُخلَّد ذكراهم بقبور الجندي المجهول، من الآلهة؛ إذ كانوا يُعَدون من البشر العاديين، بينما تُعتبر مريم العذراء التي يتوجَّه الكثيرُ من المسيحيين إليها بالصلاة ذات قوة غيبية. وثمة أهميةٌ لمثل هذا التمييز؛ لأنه في حالة السيدة مريم فنحن في العالم المفاهيمي للدين، إلا أنه ثمة هالة دينية تحيط بقبر الجندي المجهول؛ مما يشوِّش هذا التمييز.

إن جوهر الديانات التوحيدية يسمو فوق مستوى هذه الدنيا؛ فهو إما يتعلَّق بوجودٍ غيبيٍّ مثل الجنة أو النيرفانا، أو نهاية الزمن حينما تصير الدنيا غير الدنيا، أو يتعلَّق بقوة غيبية. وبالتأكيد هناك أيضًا عناصر تخيُّلية في الأمة، كما تُعبِّر عنها الاستمرارية

الزمنية المؤكدة بين الحاضر والماضي، وتعبِّر عنها أيضًا القرابة الممتدة إقليميًّا، وكلتاهما تتجاوز الخبرة الجسدية العادية لأي إنسان. ومع ذلك، فإن موضوع هذا السمو؛ أي المجتمع الإقليمي للأمة، هو أمرٌ دنيوي، إلا أننا لاحظنا بالفعل أمثلةً قامت فيها المجتمعات التاريخية المنتمية إلى ديانات توحيدية ببثِّ الغموض في هذا التمييز بين العالم الآخر والدنيا؛ إذ عملوا بشكل متكرِّرٍ على تكييف أنفسها على العلاقات الإقليمية الدنيوية، وسوف نتحوَّل بالمناقشة لمثل هذا التكيُّف الذي يشمل أيضًا قبورَ الأبطال.

تقديس القدِّيسين

على النقيض من تلك التكيُّفات، كانت المسيحيةُ المبكِّرة تسخر بحقٍّ من عبادة قياصرة الرومان واعتبارهم آلهةً؛ إذ اعترضت على هذه الوثنية التي تحاول رفع مستوى الكائن البشري بتأليهه، وكانت هناك نسخةٌ مسبقة من هذا الفعل، وهي عبادة البطل اليوناني الميت. إلا أنه خلال تاريخ المسيحية في نهاية عصرها القديم وفي العصور الوسطى يمكن ملاحظة ظهور صورة مختلفة من هذا الإعلاء في شكل «تقديس القديسين». وكثيرًا ما كان تقديس القديسين يُمثِّل تكيُّفًا من جانب الديانة التوحيدية مع الأمة. فكيف ذلك؟

يُعتبر المذبح مكانًا خاصًّا يَلتمس عنده العابد سبيلًا إلى الرب؛ حيث تكون هناك علاقةٌ رأسيَّةٌ بين العابد وقُدُّوس السماء، إلا أنه في ظل تقديس القديسين يتحول قبرُ القديس إلى موقعٍ آخر يَلتمس عنده العُبَّاد وصولًا إلى الإله؛ ومن ثم يحدث ارتباط على نحوٍ ما بين القبر والمذبح. ولكن إذا كان القديس ممثلًا بطوليًّا أيضًا للأمة، فإن القدسية لا تقتصر حينئذ على إله السماء، ولا تظل العلاقة بين العابد والقديس القومي، من هذا المنطلق، رأسيَّةً، بل هي أفقية كذلك؛ لأن قدسية القديس المتصل بالسماء يُعتقد أنها تتضمَّن مرجعيَّةً للأمة. ويُنظر إلى قدسية القديس القومي على أنها تتخلَّل إقليمَ الأمة؛ وهي القدسية التي سبَّبتها أفعال ذلك القديس.

لنأخذ مثلًا ملك فرنسا لويس التاسع (١٢٢٦–١٢٧٠ ميلاديًّا) الذي جرى تطويبه (إدراجه في قائمة القِدِّيسين) في عام ١٢٩٧ ميلاديًّا. فمن الواضح أنه بتطويب ذلك الملك بعد رحيله، اعتُبرت الأسرة الحاكمة لفرنسا (الكابتيون) مرتبطةً بالسماء؛ مما أضفى شرعيةً دينيَّةً على حُكم تلك السُّلالة الحاكمة. ووُضع الكثير من رفات ذلك الملك في أديرة مختلفة في شتى أنحاء الإقليم الفرنسي؛ مما أضفى دعمًا دينيًّا للوحدة الإقليمية للمملكة.

وهذا يذكِّرنا بموضوع نثر رفات جثمان القديس ستانيسواف في أنحاء إقليم بولندا، ورفات بوذا الذي وُزِّع على مختلف الأضرحة في شتى أنحاء سريلانكا.

وأقول إن نطاق القوة المتصوَّرة للبطل اليوناني الميت، الذي صعد على جبل الأوليمب، كان في أرض الدولة المدينة؛ حيث دُفنت عظامه. وهذا الإضفاء لصفة الإقليمية على قوةٍ اعتُبرت فوق طبيعية؛ مشابهٌ لإقليمية القديس القومي المسيحي، فيما عدا أن الأرض في هذه الحالة هي أرض الأمة، التي يكون لمداها بأكمله الآن علاقة بالسماء، لا سيما بعد نثر أجزاء من جثمان الميت في أنحاء الأرض واعتبارها رفاتًا دينيًّا. فحينما يتحول ملك الأمة أو بطلها إلى قديس، فإن الأمة قد ارتبطت حينها بنظام الكون الخالد؛ مما يُسهم في تبرير تميُّزها الثقافي المحدَّد إقليميًّا.

الأمة والوثنية

إن تكيُّف الديانات التوحيدية مع الأمة، كما قدمناها هنا من خلال أمثلةٍ على اعتبار مريم حاميةً لبولندا، وما في ذلك من مضاهاةٍ لعلاقة إلهة أثينا الوثنية بمدينة أثينا القديمة، والصورة الأخرى للرفع الوثني للإنسان إلى مرتبة سماوية بتقديس القديسين، يؤديان إلى سؤال مستفز: هل تمثِّل الأمة اليوم استمرارًا للوثنية ضمن حضارات زمننا الحالي؛ حيث كيَّفت الديانة التوحيدية نفسها؟! تعتمد الإجابة عن هذا السؤال على كيفية فهم المقابل الإنجليزي للفظ وثني، وهو pagan؛ حيث تُشتق هذه الكلمة من اللفظ اللاتيني paganus الذي يعني بالنسبة إلى الرومان الانتماء إلى الريف أو إلى القرية؛ أي أن يكون المرء ريفيًّا أو فلاحًا. وحيث إن المسيحيين الأوائل كانوا يميلون للعيش في المدن، فإن لفظ pagan صار يعني شخصًا ليس مسيحيًّا، بسبب معيشته في الريف، ويُحتَمل أن سكان الريف بَقُوا بصفةٍ عامَّةٍ أكثرَ وفاءً لآلهة الطبيعة في دياناتهم التي تتخذ آلهةً متعدِّدةً (ومن ثم يلاحظ المرء تقليد الربط بين الفلاحين وما يُسمَّى آلهة الطبيعة وخصوبة الأرض؛ وهو التقليد الذي ظهر في أقوى صوره لدى أصحاب المدرسة الرومانسية في القرن التاسع عشر عندما اعتقدوا أن الأمة الحقيقية تكمن لدى الفلاحين).

وممَّا يميز الوثنية ما ورد في كلمات سيماكوس الوثني، حاكم روما (عام ٣٨٤ ميلاديًّا): «يحصل كلُّ شعبٍ على ما يريد من إلهٍ أو قوَّةٍ سماوية خاصة به لتعتني بمصيره»، كما اتخذ الأثينيون ربَّتهم أثينا. وبعد الإمبراطور أغسطس، صارت تلك القوة فوق الطبيعية تُعزَى إلى الإمبراطور الروماني باعتباره المسئول عن مصير الشعب

الروماني. ووصل هذا التطور إلى نتيجته المتوقَّعة في إعلاء الإمبراطور ورفْعِه إلى مصافِّ الآلهة. ومن ثم فعندما اعتبروا الإمبراطور، بوصفه حاكمًا للدولة، مقدَّسًا، اعتبروا الدولة أيضًا مقدَّسة. وفي أعقاب الفاشية والشيوعية كان لفظ «وثنية» يُستعمل أحيانًا لوصف تعظيم الدولة حتى العبادة؛ حيث لا يفوق أيُّ شيءٍ في أهميته أهميةَ الدولة. وهو استعمال منطقي، يدل على المخاوف التي انطلقت في وجه البشر عندما أُنكِرت الحقائق الإنسانية للتوحيد — لا سيما أن جميع البشر قد خُلِقوا، وقد وافقت قيمُهُم الأخلاقية وقدراتهم الذهنية ما ارتضاه لهم الإله — بعد أن رُفع شأن الأمة فوق كل الاهتمامات الأخرى؛ ومن ثم أصبحت تُعبَد وكأنها إله.

ومع ذلك، أرغب في أن أُنحِّي كل هذا جانبًا لأركِّز على ما يتبادر إلى الأذهان أيضًا من لفظ «وثنية» لأحقِّق غايتي. وتعني الوثنيةُ الاعترافَ بآلهة متعددة لكلٍّ من الأسلاف وللبلد. فهذه الآلهة الوثنية هي تعبير رمزي عن علاقة الميلاد الإقليمية. إنهم آلهةٌ للطبيعة والحيوية المنتقلة عبر الأجيال؛ اختصاصاتها — مثل القديس القومي — محدَّدة إقليميًّا، وهذا على النقيض من عالميَّةِ أو كونيَّةِ سلطاتِ الإله في الديانة التوحيدية. ومن المؤكد أن تلك الآلهة المزعومة غير معترفٍ بها اليوم صراحةً ضمن حضاراتنا التوحيدية، ولكنْ ألَا تدخلُ الأفكار الوثنية عن آلهة البلد والأسلاف ضمنيًّا في مفاهيم اليوم عن الوطن الأم ووطن الآباء؟ وبقدر ما تكون الأمة مجتمعًا إقليميًّا وطنيًّا محددًا للميلاد، ألا تحمل الأمة تلك الأفكار الوثنية داخل الحضارة التوحيدية؟ فرغم كل شيء، فإن جانبًا كبيرًا من التاريخ الأوروبي بما في ذلك القرن العشرون، كان تاريخًا لأمة مسيحية وقعت في حربٍ مع أمة مسيحية أخرى، وكلٌّ منهما تدافع عما ترى أنها علاقتها الفريدة بالسماء كما تتصوَّرها. وفي الواقع، إن كثيرًا من البلاد المسيحية لديها ما يخصُّها من قدِّيسِينَ قوميِّينَ. ويمثِّل الاعتراف بالقدِّيسين القوميين نوعًا من المبايعة وإظهار الولاء من الديانات التوحيدية لعلاقة القرابة الإقليمية التي تخصُّ الأمة.

ولقد لاحظتُ أنه، في خلال عملية تشكيل أي علاقة اجتماعية واستمرارها، تتضافر مساعٍ واهتماماتٌ مختلفةٌ معًا، وبالتأكيد فإن أحد عوامل تكيُّف الديانات التوحيدية مع العلاقة الإقليمية (مما يُعتبر نوعًا من الوثنية وفقًا للتصنيف الديني) كان الاهتمام بمنح الدعم؛ ومن ثم الاستقرار للسلطة السياسية من خلال الدين. وقد حدث هذا بوضوحٍ في عهد الملك الفرنسي فيليب الرابع (الملقَّب بفيليب الوسيم) الذي قام باستغلال ما حَظِيَ

به جدُّه لويس التاسع من تقديسٍ في نشوءِ فرنسا كأُمَّةٍ. وظهر كذلك في جَعْلِ الملك الإسرائيلي القديم يوشيا عبادةَ يهوه في المركز الحاكم؛ مما ساعد على جعل القدس المركزَ السياسيَّ للأمة الإسرائيلية. كما ظهر أيضًا في نشر الملك داتاجاماني للبوذية على حساب التاميل الهندوس، وفي إضفاء الإقليمية على المسيحية من خلال مبدأ «نشر مذهبٍ واحدٍ فقط للمسيحية في الإقليم حسب المذهب الذي يعتنقه حاكم ذلك الإقليم»، وقد ورد هذا المبدأ في اتفاقية أوجزبورج عام ١٥٥٥ ميلاديًّا، وفي توقير المغاربة ممثِّلِين في المرينيين للأشراف الأدارسة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديَّيْن لتقوية صورة المغرب على حساب الولاءات القَبَلية. وفي جميع هذه الأمثلة جرت عمليةُ أقلمةٍ للديانة التوحيدية لتخدم وحدة الأمم وتُرسِّخها.

وبدلًا من الإصرار على رسم صورةٍ للتناقض التاريخي الحاد بين الديانات الوثنية والديانات التوحيدية، قد يكون أكثرَ دقَّةً أن نعترف بوجود نمطَيْن دينيَّيْن مستمرَّيْن للتوجُّه يجتمعان معًا بطرق مختلفة. من الواضح أن العلاقة بين الديانة التوحيدية والأمة يمكن أن تكون مشحونةً بالتوتر، ولا سيما حين تحقَّق الانفصال بين الكنيسة والدولة. وفي مواجهة قدرٍ هائل من الدلائل المعقدة تاريخيًّا، تصير المشكلة هي توضيح اختلاف العلاقة بين الأمة والدين من حضارة لأخرى.

المقارنة بين الحضارات

تخفُّ حدَّةُ التوتر بين الأمة والدين حينما يكون الدين محدودًا إقليميًّا؛ أي حينما يكون هناك «إلهٌ للبلاد»، كما كان الأمر في كثير من الديانات القديمة المتعددة الآلهة. وهناك ملاحظات عدة عن هذه العلاقة منذ القِدَم نودُّ أن نذكرها.

كان من الشائع أن يقوم عابدو تلك الآلهة بتقديم القرابين لها بهدف استرضائها، آملين أن تردَّ لهم هذا الصنيع بإنزال الخير عليهم في المقابل. فعلى سبيل المثال، كانت القرابين تقدَّم لآلهة الخصوبة؛ مثل إله المطر بعل لدى مملكة أوجاريت القديمة، وكذلك للإله حدد عند الآراميين، وتليبينو عند الحيثيين، آملين أنها ستجلب لهم المطر ليحصلوا على محصول وفير. فإذا أصابهم قحط أو جفاف اعتقدوا أنه نتيجة لسحب الآلهة تأييدها لهم، أو لعدم وجودها أصلًا.

وحينما أصبح إله المطر هو إله الحرب، حدث تطوُّرٌ ديني؛ إذ يشير الجمع بين الوظائف (وهي في هذه الحالة المطر والحرب) إلى حدوث التحام أكبر في الفهم الديني؛

إذ قلَّتْ حدَّةُ الفوضى الفكرية الناتجة عن وجود آلهة كثيرة، وكلٌّ منها له وظائفه في اعتقادهم. ويلاحظ المرء توقُّع هذا التطور في قصة الخلق البابلية «إنوما إليش»، التي أكَّدت أنه رغم وجود خمسين إلهًا، وكلٌّ منها له اسم ووظيفة، فإنها جميعًا إلهٌ واحدٌ يُسمَّى مردوك. وهذا الالتحام، حينما يكون مصحوبًا بوجود مجموعة ثابتة من الآلهة مجتمعةً يمثِّل تطورًا نحو توحُّد ثقافي نسبي، وهو تطوُّرٌ كثيرًا ما يرتبط في الأساطير الدينية بنشوب حربٍ بين الآلهة الأصغر سنًّا ضد الأكبر سنًّا كما في معتقدات اليونان وبلاد ما بين النهرين في الزمن القديم. ولا يدل هذا التوحُّد الثقافي النسبي بالضرورة على وجود أمة؛ فكلٌّ من سومر القديمة واليونان القديمة افتقد وجود مركز سلطوي قادر على تحويل الولاءات من الولاء للدول المدن إلى الولاء لكلٍّ من سومر واليونان على التوالي كأمَّتَيْن. إلا أن هذا التوحُّد الثقافي النسبي المحدود يستحق اعتباره تطورًا نحو تشكيل الأمة.

عندما يكون هذا التماسك الأكبر نسبيًّا في الفهم الديني مصحوبًا بسيادة إله البلاد على مجموعة الآلهة، يكون بذلك التوحُّد الثقافي إقليميًّا على نحوٍ واضح. على سبيل المثال، قد تشير عبادة المصريين للإله حورس (المقدس في الوجه البحري)، والإله ست (المقدس في الوجه القبلي)، وبعده الإله آمون-رع (المقدس في طيبة)، إلى وجود أمة ما. وحينما يكون إلهُ البلاد هو الإله الأساسي الذي يُعبَد هناك، فحينئذ يرجَّح أن تدل تلك العقيدة على وجود أمة ما. فهنالك وعيٌ ذاتيٌّ جمعيٌّ بأن شعبًا ما لديه أرض، وأن تلك الأرض لديها شعب، وأن كلًّا من ذلك الشعب وتلك الأرض اتحدا في أمة وفي إقليم ما من خلال عبادة إله ذلك الشعب وتلك الأرض.

> لقد كانت ثمة طقوس أجنبية يمارسها أهل مدينة كونوس، ولكنهم انقلبوا عليها، وقرَّروا أن يتَّبعوا آلهتهم هم فحسب؛ فارتدى جميع السكان دروعهم (أي جميع من هم في سن الجندية)، وتقدَّموا صَوْب حدود بلدهم، ضاربين الهواء برماحهم، وقائلين إنهم بصدد طرد آلهة الأجانب.
>
> هيرودوت، «التاريخ»

إلا أن هذه التطورات في الديانات القديمة، يمكن مع ذلك أن تكون قد اتبعت مساراتٍ مختلفة؛ مما يمكن أن يعقِّد العلاقة بين الأمة والدين. وعندما اكتسبت صورة الإله — التي اعتُبرت حتى الآن عاملًا في توكيد التميز الثقافي لمجتمع محدَّد إقليميًّا —

صفاتٍ ارتبطت بآلهة أخرى عبدتها مجتمعاتٌ أخرى (وهي عملية تُعرَف بالتوفيق بين المعتقدات الدينية المختلفة)، فحينئذ يقال إن ذلك التميز قد تقوَّض. وكمثال على عملية التوفيق هذه عبادةُ إيزيس لدى المصريين التي انتشرت في أنحاء منطقة البحر المتوسط. وفضلًا عن هذا، تحت تأثير فلسفات الرواقية والأفلاطونية المحدثة، نشأت عقائد ربما اتَّصفت بما أسموه «التوحيد الوثني». والمثال الكلاسيكي على ذلك هو عبادة الإمبراطور الروماني جوليان للشمس. وبدلًا من أن يساعد التوفيق بين العقائد والتوحيد الوثني على دعم أمة ما واستمرار وجودها، فإنهما أسهما في وجود إمبراطورية.

وفيما يختصُّ بالديانات التوحيدية؛ مثل علاقة اليهودية بالأمة التي سبق أن ناقشناها، هناك تعليقات إضافية أسوقها قبل أن أتحوَّل للحديث عن المسيحية والإسلام.

تُعتبر العلاقة الوثيقة لليهودية التوحيدية بالأمة ناتجةً عن التوجُّه العالمي للاعتقاد، وهو الذي يتطلَّب «ختان القلب» (سِفر التثنية، الإصحاح ٣٠: ٦) تجاه الإله الواحد الذي خلق الإنسانَ على صورته (سِفر التكوين، الإصحاح ١: ٢٧)، وهو الأمر الذي يرتبط بجلاءٍ بتوكيد التميز الثقافي للمعتقدات بشأن شعبٍ مختارٍ وأرضٍ موعودة. ولقد كان للتطور الفكري اليهودي عن الرب الواحد إله الكون — الذي تدخَّل في تاريخ الإنسانية بتشكيل علاقة مع أمة معينة — تأثيرٌ عميقٌ على الحضارة الغربية، ويتكون هذا التأثير مما يلي:

(١) معتقدات في أمم أخرى؛ مثل الأمة الفرنسية، خلال العصور الوسطى، بأنها أمة مختارة.

(٢) فكرة أو مفهوم الوقت بأنه توجيهي، يتقدم للأمام، إلا أنه يستمر في تضمُّن عودةٍ للحظات من الماضي اعتُبرت أنها شكَّلت صورًا مختلفة من التميز القومي، الذي يتراوح من الميثاق الذي عُقِد بين يهوه وبني إسرائيل عند جبل سيناء، وصولًا إلى هجرة البيوريتانيين إلى الأرض الموعودة في أمريكا، وبولندا باعتبارها مخلِّصًا قربانيًّا للمسيحية.

(٣) مفهوم عن نهاية الزمان، حينما يتم التغلب على «الانفصال» بين عالم الدنيا وعالم الغيب، فتعود جنة عدن من جديد.

جمع هذا التطور الديني — وإن كان بصعوبة — بين التوحيد بمعناه الكلي والأمة بطريقة جعلت أبناء أمة معينة يُعدُّونها مختلفةً (أو مختارة) تحديدًا؛ لأن وجودها كان يُفهَم على أنه متعلِّق بشكل فريد بالغرض العام من الرب من جميع البشر. ونتيجة لهذا،

يجد المرء في اليهودية اعتقادًا بأن إسرائيل ليست فقط مدعومةً من مركزها في القدس، بل وأكثر من هذا، أن القدس هي مركز العالم (سفر حزقيال، الإصحاح ٥: ٥، سفر اليوبيلات، الإصحاح ٨: ١٩)؛ لأن هناك يرتبط العالم بالرب. ويمكن العثور على مثل هذا النوع من المفاهيم، مع الاختلاف، في حضارات أخرى؛ فمثلًا في الأرثوذكسية الشرقية نشأ اعتقاد بأن موسكو هي «روما الثالثة»، وعلى هذا يجب ألا تكون مركزًا لروسيا فقط، بل للمسيحية العالمية أيضًا. ومن ثم نشأ مفهوم بأن الأمة لها مهمة تاريخية في تغيير العالم.

ومع ذلك، فإن توكيد الأهمية العالمية للمركز الحاكم — مثل القدس أو موسكو — يحمل في طياته احتمالَ كسر التميز الثقافي للأمة بوصفه عائقًا لصالح الإمبراطورية. ويمكن العثور على مثالٍ لهذا الاحتمال في الصين الكونفوشيوسية لدى إمبراطورية هان (من عام ٢٠٢ قبل الميلاد إلى ٢٢٠ ميلاديًّا). فقد كان يُنظر إلى مركز الصين الحاكم «تشونجهوا» على أنه مسئولٌ عن نشر الأسلوب المتحضِّر السليم للحياة، ويسمَّى «لي»، الذي يمكن مبدئيًّا أن يتقبَّله أي إنسان. فثمة اعتقادٌ في الحقيقة أن الإمبراطور يكون حكمه بأمرٍ من السماء فقط لو أنه جمع الأسلوب «لي» بقلب سليم ملتزم من خلال الأداء الصحيح للطقوس. وأقول إن أوضح تعبيرٍ دينيٍّ عن ذلك التوجُّه الكلي على حساب الارتباطات القومية أجده في الإسلام وفي الكاثوليكية الرومانية مع وجود مركزيهما في مكة وروما على الترتيب.

وعلى النقيض من المعتقدات الإسرائيلية واليهودية القديمة عن انتسابهم لإبراهيم ومن بعده إسحاق ثم يعقوب، وعن إقليم أرض الميعاد، فقد رفض بولس الرسول هذه الارتباطات.

> ليس لدينا هنا يونانيون أو يهود مختتنون أو غير مختتنين، ولا برابرة، ولا سكوثيون، لا عبيدًا ولا أحرارًا، ولكن لدينا المسيح فحسب.
>
> من الرسالة إلى أهل كولوسي، ٣: ١١

تُعتبر المسيحية من الناحية العقائدية دينًا عالميًّا، لا تقع أرضه في هذا العالم؛ ومن ثم يتوقع المرء أن تكون في خصام مع الأمة. وحقًّا، تقرُّ المسيحية بوجود فارقٍ بين هذا

العالم؛ عالم قيصر، وبين العالم الآخر؛ عالم الرب. وعلى وجه التأكيد جاء تمييز يسوع بين هذين العالَمَيْن (إنجيل متَّى، الإصحاح ٢٢: ٢١) غامضًا، وزاد غموضه حينما تُرجم وفُسِّر بداعٍ من متطلبات أحداث مستقبلية.

ولكن لأن المسيحية أقرَّت بهذا التمييز بين «مدينة الإنسان» و«مدينة الرب»، فقد وُجِدت ساحة، هي مدينة الإنسان، لنشوء علاقات القرابة للأمة، ولكن تبقى النظرة الكلية المعارِضة التي تبنَّاها بولس الرسول؛ مما يفرض مشكلةَ العلاقة بين هذين العالمين. وإذا ما نظرنا من منظور الأمة، فإن هذا النصر العقائدي، خلال القرن الثاني الميلادي للكنيسة في أوائل عهدها على مرقيون الغنوصي (الذي اعترض على إضافة النصوص الدينية العبرية، بما فيها من أفكار عن الشعب المختار وأرض الميعاد، كجزء من الإنجيل المسيحي) كان سيبيح هذه الساحة، ولو بطريقة صعبة ومتناقضة ظاهريًّا؛ حتى تنشأ ارتباطات قومية. ومن ثم انسحبت العلاقة بين المسيحية والأمة في تاريخ الحضارة المسيحية إلى قطبَيْن:

(١) تلاقت المسيحية مع الأمة بطرق مختلفة؛ على سبيل المثال: الكنيستان القوميتان لكلٍّ من الأرثوذكسية الشرقية والبروتستانتية، والإقرار بوجود قدِّيسِينَ قوميِّين، والاعتقاد بأن بعض الأمم المسيحية المختلفة تُعَد «مختارة».

(٢) وجود تراث إمبراطوري؛ على سبيل المثال، الإمبراطورية الرومانية المسيحية، والإمبراطورية الرومانية المقدسة لأوروبا في عصرَيْها المبكر والأوسط، وموسكو باعتبارها «روما الثالثة».

وأقول إن الإسلام قد أقرَّ، كما في اليهودية والمسيحية، بوجود تمييز بين عالم الدنيا والعالم الآخر، إلا أن المجتمع الإسلامي يختلف عن المسيحية في أنه ملتزمٌ بأن يحوِّل هذه الحياة الدنيا بما يتفق مع تصوُّره الشامل والكلي للعالم الآخر. وفي هذا الصدد، فإن المجتمع الإسلامي، من خلال طاعته لقانونه المقدَّس؛ وهو الشريعة الإسلامية، قد اتبع اليهودية القديمة؛ حيث يجب أن يكون اليهود «مملكة كهنة وأمة مقدسة» (سفر الخروج، ١٩: ٦) في هذا العالم. والفارق المهم بين اليهودية والإسلام فيما يختص بالأمة، هو أن اليهود يشكِّلون أمة مقدسة، بينما يُنظر إلى المجتمع الإسلامي الذي يُسمَّى «الأمة الإسلامية» باعتباره عالميًّا. بالنسبة إلى اليهودية تكون الارتباطات بالقرابة وبالإقليم واضحة، رغم أن هذه الارتباطات تتعايش بصعوبة مع إيمان اليهود بربٍّ يعم سلطانه

العالم كله. وبالنسبة إلى المسيحية هناك ساحةٌ مفاهيمية لوجود تلك الارتباطات؛ إذ يقرُّ المسيحيون بما يُسمَّى «مدينة الإنسان»، ولكن بصعوبة كذلك. وأما في الإسلام، مع ذلك، فهناك معارضةٌ صريحةٌ للاعتراف بهذه الارتباطات والإقرار بشرعيتها.

إن الغرض من هذه المقارنة هو أن نعرف فقط أن هناك ميلًا للاختلاف بالنسبة إلى نشوء الأمم واستمرار وجودها في الحضارات المختلفة، ويتم تصنيفها حسب الديانات الخاصة بكلٍّ منها. ومن الواضح أنه ثمة عوامل عدة بخلاف الديانات كان لها تأثير على وجود الأمم، ومنها عامل العزلة الجغرافية، كما هو الحال في اليابان وسريلانكا. ولكن مهمة هذا الفصل هي أن يُعزل الدين كعامل في نشوء الأمم واستمرار وجودها، ومن الواضح أن تاريخ الحضارة الإسلامية حتى أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين — عند مقارنته بالحضارة المسيحية — لا يُعَد تاريخًا لعددٍ من المجتمعات القومية.

إلا أن التناقض ليس مطلقًا؛ لأن الحضارة المسيحية أيضًا لديها تراث إمبراطوري. إذ يصطدم المرء على سبيل المثال بما فعله المؤرخ الشهير لحضارة الشرق الأوسط الإسلامي في العصور المبكرة والوسطى «ابن خلدون» من استخدامٍ متكرِّر في كتابه «المقدمة» — الذي ألَّفه في عام ١٣٧٧ ميلاديًّا — لمفهوم «الشعور الجماعي» أو «التكافل والتضامن» (أو ما تُسمَّى العصبية)، الذي يدل على الوعي الذاتي الجمعي للقرابة بما يتجاوز مرجعيته الحرفية للعائلة ليشمل الارتباطات التي توجد بين المرء وجيرانه وحلفائه والدولة ذاتها (أو الأسرة الحاكمة). ومما يبرِّر استخدام ابن خلدون لهذا المفهوم للإشارة إلى العلاقة الاجتماعية لقرابة ممتدة إقليميًّا ضمن الشرق الأوسط الإسلامي نجد التاريخ الطويل لإيران، فعلى سبيل المثال يُلاحظ المرء ما يلي:

(١) مرونة لفظ «إيرانيات» (أي أن تكون فارسيًّا)، في مقابل أن تكون عربيًّا.

(٢) معارضة «بني بُوَيْه» الفرس (٩٤٥–١٠٦٠ ميلاديًّا) للحكم العربي العباسي، الذي تأكَّد بإعادة أولئك الفرس للقب «الشاه» الإيراني القديم.

(٣) اتباع إيران، بدءًا من أوائل القرن السادس عشر تحت حكم الصفويين، للمذهب الشيعي في مقابل اتِّباع الإمبراطورية العثمانية للمعتقدات السُّنِّيَّة.

وقد نشبت في الجزء الغربي من الشرق الأوسط الإسلامي صراعاتٌ سياسية وثقافية بين المغرب في شمال أفريقيا وبين إسبانيا الإسلامية (الأندلس)، وفي القرن السابع عشر الميلادي وقعت صدامات عسكرية بين المغرب الإسلامي والعثمانيين المسلمين.

وفي النهاية، أقول إن في الإسلام توقيرًا للأولياء، رغم أنه من الأمور المعترَض عليها، ومن المؤكد أن هذه «السمة الوثنية» التي تنافي العقيدة الإسلامية لم تترتب عليها آثارٌ إقليمية في كل الأحوال، ولكنها شجَّعت في بعض الحالات على وجود حالات اتحاد وتضامن إقليمي داخل الحضارة الإسلامية حينما كان هؤلاء الأولياء ينتمون إلى أسرة حاكمة محلية. وقد كان هذا هو الحال في إضفاء القدسية على الأشراف المغاربة (والأشراف هم ذرية النبي محمد) من العائلة الإدريسية في القرن الثامن الميلادي. وقد طالب كلٌّ من المرينيين، ولا سيما العلويين (في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديَّيْن)، بالسلطة باعتبارهم من الأشراف؛ مما ساعد في تشكيل المغرب الإسلامي الموحَّد، بعكس الولاءات القبلية المحلية. إلا أن هذه العالمية الدنيوية للإسلام كانت تميل إلى كونها عقبةً إزاء دعم الارتباطات المحلية بالأمم ومدِّها لتصبح أممًا خلال جزء كبير من تاريخ الشرق الأوسط الإسلامي.

الفصل السابع

أسباب انقسام البشر إلى أمم

على مدار التاريخ، فَهِم البشر أنفسَهم ونظَّموا أنفسهم بطرق مختلفة. وكانت هناك ديانات توحيدية عالمية، اعتُبرت البشرية من خلالها شيئًا واحدًا. وكانت هناك إمبراطوريات عالمية مثل الإمبراطورية الرومانية كانت فيها المواطَنة مشاعًا للكثيرين من سكانها، كما كانت هناك أمم. إن اللغز الفلسفي والأنثروبولوجي المحيِّر أخلاقيًّا هو أن البشر كثيرًا ما ينظِّمون أنفسهم بشكل انقسامي في صور مختلفة من القرابة، تكون الأمة أحد أمثلتها. فلماذا يصنِّف البشر أنفسهم في فئات من العلاقات المحدودة بدلًا من العلاقات العالمية؟ إن مشكلة الانقسام البشري التي يطرحها وجود الأمم في ذاتها هي موضوع هذا الفصل.

ظنَّ بعض المحللين أن هناك عاملًا «فطريًّا» أو «طبيعيًّا» في هذه الانقسامات. وعلاوة على هذا، يعتقد كثيرون من أبناء الأمم أن هناك عاملًا فطريًّا وراء وجود أمتهم، ونفس الأمر ينطبق على وجود أمم أخرى ليسوا من أبنائها (وإن كان هذا الأمر الأخير أقل أهمية بالنسبة إليهم). ومن الواضح أن عبارة «العامل الفطري» تتسم بالغموض، ومن يرغبون في فهم انقسام البشر عليهم بالتأكيد أن يوضِّحوا غموض هذا الاعتقاد، ولكن عليهم أيضًا أن يحاولوا فهم السبب في كون هذا الاعتقاد ذا أهمية إلى هذه الدرجة لأصحابه.

أهو العِرْق؟

خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، كان ثمة مَن يعتقد بأن انقسامات البشر هي أمرٌ «فطري»؛ بمعنى أنه تابعٌ لا مفرَّ منه للفوارق العرقية.

فمثلًا زعم الدبلوماسي الفرنسي آرتور دو جوبينو (١٨١٦–١٨٨٢) أن البشرية انقسمت إلى أعراق أو أجناس مختلفة، فضلًا عن أن هذه الأعراق حدَّدت تميُّز ثقافةِ إحدى الحضارات عن الأخرى. وقد سبق هذه المزاعم الأخوان جوهانس وأولاوس ماجنوس بآرائهما العنصرية الغامضة (في منتصف القرن السادس عشر) فيما يخص القوطيين، وآراء ريتشارد فيرستيجان فيما يخص الإنجليز (عام ١٦٠٥)، ولكن كان جوبينو هو الذي قدَّم بشكل أوضح الرأي الذي يقول إن أُفولَ حضارةٍ ما يكون نتيجةً لا مفرَّ منها لاختلاط أحد الأجناس بآخر. ثم امتدت هذه الفكرة على يد أحد الكتَّاب المُعادين للسامية، ويُدعى هيوستون ستيوارت تشامبرلين؛ إذ كان يعتقد بوجود جنس آريٍّ نقيٍّ. ولكن أشد التعبيرات التاريخية شناعةً عن تلك الأفكار العنصرية ما ورد من الفاشية الألمانية المعادية للسامية، التي أكَّدت أن «دماء» اليهود دنَّست دماء الجنس الآري النقي والمتفوق. وقد تبيَّن أن هذه الأفكار والآراء العنصرية عن التقسيمات «الطبيعية» للبشرية إلى أنواع مادية دائمة لا أساس لها علميًّا على الإطلاق؛ إذ يمكن أن تكون الفروق الجينية داخل نطاق أحد الأجناس أكبر مما هي عليه بين الأجناس المختلفة. وقد رُفضت هذه الأفكار الشائنة عن حقٍّ من قِبَل جميع المحللين الجادين.

الثقافة كتفسير

إلا أن رفض الدارسين لهذه الأفكار العنصرية لم يضع نهايةً للادعاءات عن انقسامات البشر. ومن الواضح أن هذه الانقسامات ما زالت موجودة، ومن الضروري أن نفكِّر في سبب هذا الأمر. في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ظهرت آراء مؤرِّخ ألماني يُدعى هاينريش فون ترايتشكه، وهو أحد القوميين الألمان ممن لم يضعوا قيودًا كثيرة، وكان يعتقد أن التضاد بين الأجناس علاقته ضعيفة بالانقسامات القومية للبشرية إلى دول؛ إذ اعتقد ترايتشكه — وجاء رأيه في هذا الصدد مشابهًا لرأي الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان — أن وجود أممٍ منفصلةٍ لم يكن يرجع إلى أسباب بيولوجية، بل إلى أسباب تاريخية. وتشير هذه الفكرة إلى أن انقسامات البشر هي من اختراع البشر، بمعنى أنها ثقافية المنشأ؛ ومن ثم فهي ليست «فطرية». وكانت هذه أيضًا هي وجهة نظر الكاتب صاحب الآراء المؤثرة يوهان جوتفريد هيردر، الذي عاش في القرن الثامن عشر، عن انقسامات البشر.

إحدى المناقشات المثيرة للاهتمام عن انقسام البشرية، التي ركَّزت على العوامل الثقافية، قبل نشوب الحرب العالمية الثانية وبعدها، طَرَحَها أحد المتخصصين في مجال الديانات الهندو-أوروبية، وهو جورج دوميزيل. دفع دوميزيل بأنه كانت هناك ثقافة تتفرَّد بها الشخصية الهندو-أوروبية يُفترض أنها مشتركة، ورأى دوميزيل أن بنية الثقافة الهندو-أوروبية لها ثلاثة مستويات، لكلٍّ منها وظيفة خاصة؛ فوظيفة المستوى الأول هي الحكم وإدارة الشئون المقدسة، ويمثِّله الملك والكاهن، ووظيفة المستوى الثاني هي القوة، ويمثِّله المحارب، والثالث هو مستوى الإنتاج ويمثِّله المزارعون والعمال. كما أضاف قائلًا إن هذه الثقافة الهندو-أوروبية تنفرد بأنها تجسدها وتعبِّر عنها اللغاتُ الهندو-أوروبية. وتبعًا لهذا فقد اعتقد أن تلك الثقافة كانت مختلفةً بالضرورة عن ثقافات المجموعات اللغوية الأخرى.

وتُعَد أطروحات دوميزيل مرتبطةً بهذا الاستقصاء؛ لأن أبناء أمة ما كثيرًا ما يعتبرون اللغة عاملًا مهمًّا في تمييز أمتهم عن الأمم الأخرى. وهذا المنظور عن التراث الثقافي، الذي تبنَّاه أيضًا مع بعض الاختلاف، هيردر ورينان وترايتشكه، يرفض الاعتراف بدور العامل البيولوجي (الذي يُفترض الآن أنه عام في النوع البشري) لصالح الاعتراف بدور الثقافة في الانقسامات البشرية، سواء كانت عن طريق الحضارة أو عن طريق الأمة. ومع ذلك، فإن وجود تلك الانقسامات الثقافية يطرح عددًا من المشكلات. فما مدى مرونة تلك الانقسامات؟ وفوق هذا، كيف يفهم المرء ميل البشرية لتمييز نفسها إلى مجتمعات، لكلٍّ منها تراثه الثقافي الخاص ولغةٌ تحمِل ذلك التراث؟

تشير هذه الأسئلة إلى مشكلات تشكِّل الأساس للخلاف الحالي لما يُسمَّى «صدام الحضارات»، كلٌّ منها بما لديها من تراث ثقافي مميز؛ على سبيل المثال، بين الحضارات اليهودية-المسيحية، والإسلامية، والكونفوشيوسية؛ حيث ربما تفسِّر أطروحات دوميزيل البنيوية الفوارق العميقة تاريخيًّا بين المجموعات اللغوية المختلفة للشعوب سواء أكانت حضاراتٍ أو أممًا. ومع ذلك، فإن أوجه التشابه اللغوية والمؤسسية الظاهرة التي اعتقد دوميزيل أنها كانت مشتركةً بين عدد من المجتمعات الهندو-أوروبية المبكرة وأساطيرها، والتي يبدو أنها تميز تلك المجتمعات عن المجتمعات التي تنتمي إلى مجموعات لغوية أخرى، أو حتى حضارات أخرى، ربما لا تكون مميزة ولا متصلبة. وإن تميُّز تلك الأشكال المؤسسية التي عزاها إلى الهندو-أوروبيين الأوائل يمكن أن تكون ناتجةً عن مراحل متشابهة من التطور الاجتماعي، لا عن أصلٍ لغوي مشترك. وفضلًا عن هذا،

فإن البنية الثقافية المكوَّنة من ثلاثة مستويات قد تكون ناتجةً عن المتطلبات الضرورية لوجود أي مجتمع؛ وتحديدًا، الحاجة لوجود نظام (بما في ذلك تبرير ذلك النظام) والحاجة إلى الحماية من التهديدات الخارجية، وتوفير السلع المطلوبة لاستمرار الحياة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التميُّز المفترض الذي يفصل بين ثقافة وأخرى إما أن يكون مبالَغًا فيه، وإما — في حالة حدوث تطوُّرٍ تاريخيٍّ آخرَ — أن يمرَّ بعملية تعديل. ولعل زيادة التجارة الدولية وانتعاش أفكارٍ كالتي تتعلَّق بحقوق الإنسان يعملان على تقويض الانقسامات بين أمة أو حضارة، وأخرى.

ومع ذلك، فحتى مَن يتمنَّون الخير للإنسانية يجب أن يتشكَّكوا في المدى الذي يمكن أن تصل إليه تلك التطورات في سبيل تقويض الانقسامات البشرية؛ ذلك لأنه حتى الآن، لم تؤدِّ التطورات الثقافية؛ مثل الديانات التوحيدية العالمية، والتجارة الدولية، ووسائل الاتصال التي أصبحت تمتد بين جوانب الأرض إلى تقويض الانقسامات بين البشر بأي صورة كانت، بل إن هذه التطورات الثقافية لم تؤدِّ حتى إلى تقويض الانقسامات العميقة، سواء القومية أو غيرها، التي توجد داخل حضارة معينة من الحضارات. ويتجلَّى هذا في كل تلك الأحداث العديدة التي شهدها القرن العشرون. فبالنسبة إلى الحضارة اليهودية-المسيحية هناك الحربان العالميتان والفاشية، وبالنسبة إلى حضارات الشرق الأقصى ما حدث من عسكرةٍ عنصرية لليابانيين، وانتشار النزعة العسكرية بين الهندوس، والصدامات العسكرية بين الصين وفيتنام، وبالنسبة إلى الحضارة الإسلامية ما حدث من حربٍ بين العراق وإيران.

وبالتأكيد؛ إن الديانات التوحيدية العالمية كانت في الماضي قد أدَّت إلى تقويض مجموعات محلية كانت موجودةً سابقًا من خلال خلق مجتمعات إيمانية واسعة، ولكنها في حالات كثيرة كانت تفعل هذا عن طريق الإسهام بعد ذلك في دمج هذه المجموعات المحلية ضمن أمم. على سبيل المثال كان السبب في دمج الفرنكيين في أوروبا في بدايات العصور الوسطى في شكل أمة، اعتقادهم بأنهم شعبٌ اختاره الرب ليدافعوا عن المسيحية، وقد فعلوا هذا، ولكن ضد إخوانهم من المسيحيين. وبالمثل فقد انصهر الأرمن فيما بين القرنين الرابع والثامن الميلاديَّيْن في شكل أمة أرمينية عن طريق اعتناقهم المسيحية. ومن أمثلة الديانات العالمية التي تُسهم في دمج الأمم أو تعزيزها ما لاحظناه في الفصل السابق لدى حضاراتٍ أخرى. فالسنهاليون بدايةً من القرن الخامس الميلادي اعتبروا أنفسهم أمةً بوذية في سريلانكا على النقيض من الهندوسية (والتاميل). وقد عزَّز الاعتقاد لدى

الإيرانيين بأن إيران أمة شيعية من وحدة إيران خلال القرن السادس عشر الميلادي في شكل أمة، وذلك في مقابل المعتقدات السُّنية للعثمانيين.

وهكذا، يتبين أن العلاقة بين التطورات التي تبدو عالمية؛ مثل الديانات التوحيدية، والتجارة الدولية، وبين تقاليد القرابة الإقليمية المقيدة؛ علاقةٌ معقَّدة؛ لأن هذه التقاليد قد تستمر رغم وجود هذه التطورات. خذ على سبيل المثال مرونةَ تلك المعتقدات في نوعٍ من تفرُّد الأمة، التي يعبَّر عنها في حركاتٍ حديثة تُسمَّى «النزعة الإقليمية». وهذه الحركات القومية الأولية لا تظهر فحسب في المناطق الأقل تقدمًا نسبيًّا من الناحية التقنية في آسيا مثل كشمير، ولكنها تظهر أيضًا في مناطق أكثر تقدمًا اقتصاديًّا، وتمثِّل قنواتٍ رئيسية للحياة الحديثة، مع تركيزها على الإيمان بحقوق الإنسان، لجميع البشر؛ مثل كيبيك واسكتلندا ومنطقة إقليم الباسك. ولو كانت الانقسامات البشرية فقط من ظواهر الماضي، لكانت التجارة الدولية تكفي لمحوها، ولكن الحقائق تشير إلى عكس ذلك في واقع الأمر.

إن إدراك أن العامل البيولوجي المفترَض لتكوُّن الأمة، الذي يُعتقد أنه يميز أمة عن الأخرى، قد يكون ناتجًا عن أيِّ عددٍ من العوامل التاريخية؛ قد يثير مشكلات أخرى، وفي حين أن الأساس التاريخي لهذه الاختلافات قد يكون إشارةً إلى إبداعية الخيال البشري، بحيث إن الأمم أو أيَّ عددٍ من العلاقات الإنسانية الأخرى ليست بسبب عامل بيولوجي (ويوحي التباين الواسع في كلٍّ من المجال والغرض، لهذه العلاقات بهذا الأمر تمامًا)، فكيف يمكننا أن نفهم هذه القدرة الإبداعية؟ وفضلًا عن هذا، لماذا يجب أن تُوجَد تقاليد ثقافية مختلفة على الإطلاق؟ لماذا تبدو منتشرة ومستمرة على مدى التاريخ؟ ولماذا تكرَّر التعبير عنها من حيث القرابة؟ هل من المحتمل، في حين أن الجنس البشري إبداعيٌّ بطبيعته، أن تكون العلاقات التي يشكِّلها «اصطناعية»، ومع ذلك لا تكون تلك العلاقات اعتباطية؟ فإذا لم تكن اعتباطية، فهل يشكِّل البشر أممًا بدافع الضرورة، أو حتى بسبب ميل بيولوجي للانقسام؟

الجانب البيولوجي لرؤية «نحن» ضد «هم»

هناك عدة تفسيرات بيولوجية مختلفة لوجود الانقسامات الثقافية للبشرية إلى مجموعات متمايزة واستمرار تلك الانقسامات، التي تُعد الأمة إحداها. ومن بين هذه التفسيرات التنافس الاقتصادي، وتحديدًا أن ندرة الموارد اللازمة لإشباع الرغبات البشرية الممتدة

دائمًا والمتصارعة كثيرًا على ما يبدو (ولا يتضمن ذلك ما يتصل فقط بالإشباع البدني المباشر؛ مثل الجوع، بل أيضًا الأهداف الأكثر تعقيدًا مثل اعتبارات المكانة الشخصية) قد أدَّت إلى حشد البشر معًا في مجموعات، وهي بدورها تتنافس بعضُها مع بعضٍ على تلك الموارد. وينبني هذا التفسير — وإن كان بشكل غير مباشر — على فهمٍ معيَّنٍ للبيولوجيا البشرية، كما يفعل تفسير آخر لوجود الدولة، روَّج له توماس هوبز، وهو أن الميل لتجمُّع البشر معًا الهدفُ منه أن تكون حياةُ الفرد أكثر أمانًا. وتُعَدُّ هذه التفسيرات محاولاتٍ لتوضيح استراتيجيات التكيُّف لحفظ الحياة، وفقًا لمصطلحات البيولوجيا التطورية.

وقد فسَّر بعض أتباع الداروينية الحديثة، وعلماءُ النفس التطوريون تكوُّنَ المجموعات المتنافسة كاستجابة تكيُّفية «للملاءمة الشاملة»؛ أي الحث على نقل جينات المرء وجينات أقربائه لمواجهة الندرة أو أي عددٍ من التهديدات (مثل وجود مفترسات أو غرباء) التي تهدِّد ذلك النقل. وإذا كان البشر في الحقيقة «مبرمَجين من الناحية التطورية» لزيادة احتمالية انتقال جيناتهم، فحينئذ — وفقًا لما يقوله هذا الطرح — سيتطلب التعاونُ لتأمينِ الموارد المحدودة المتنافَس عليها وللحماية، مبدئيًّا لدعم المرء لعائلته (وهو تعبير مُستقًى من الانحياز الجيني)، تشكيلَ صورٍ مختلفة من مجموعات أكبر. وهذه المجموعات يفهمها أعضاؤها باعتبارها من القرابة؛ لأن ذلك الفهم سيعمل حينئذٍ على مدِّ «الملاءمة الشاملة» الخاصة بالانتقال الجيني إلى مَن يتعاون معهم المرء؛ ومن ثم تكون المعتقدات التي تتشكَّل حولها الصور المختلفة من القرابة راسخةً تمامًا من الناحية التاريخية؛ لأنها تكون بطريقة ما مشتقَّةً من الجانب البيولوجي، وتعمل على تيسيره.

ويواجه متبنُّو الداروينية إغراءَ تقديمِ تفسيرٍ بيولوجي لجميع السلوكيات البشرية؛ لأنه في نهاية الأمر، كما هو الحال في جميع التفسيرات الطبيعية للسلوك الإنساني، لا يوجد تناقضٌ بين الطبيعة والثقافة؛ إذ يجب على الأخيرة أن تخدم الأولى. ومن ثم، فإنه بالنسبة إلى تلك التفسيرات البيولوجية للسلوك الإنساني، يجب أن يخدم وجودُ مجموعاتٍ مميزة ومتنافسة من أنواع مختلفة غرضًا تكيُّفيًّا ما؛ لأنه بغير ذلك لن توجد تلك المجموعات.

من المحتمل أن هناك بعضَ الفوائد من تضمين الحقائق البيولوجية في العلوم الاجتماعية والتاريخية. ومع ذلك، فهنا أيضًا تنشأ المشكلات؛ وأولها أن هناك التباسًا في معنى أن يكون المرء «مبرمَجًا من الناحية التطورية». فحينما ينظر المرء في نتائج

دراساتٍ تقول إن النساء اللاتي يحملن درجةً جامعيَّةً ترتفع لديهن فرصُ عدم الإنجاب عن سائر النساء بنسبة ٥٠٪، أو إنَّ سكان الأمم التي تتمتع بمستوى معيشةٍ عالٍ لديهم أطفال أقل، لدرجة الوصول إلى نقطة الصفر في النمو السكاني أو حتى تناقص عدد السكان، فإن المرء يتساءل عن معنى أن يكون المرء «مبرمجًا من الناحية التطورية» لمصلحة الشخص الجينية. لماذا يختار بعض الناس، سواء على مستوًى فردي أو على مستوًى جماعي قومي، عدمَ إنجاب الأطفال حينما تتراجع مشكلة الندرة وغير ذلك من التهديدات التي تجابه وجود المرء؛ ومن ثم يبدون وكأنهم يقوِّضون «الملاءمة الشاملة»؟ وثانيًا: هناك صعوبة، من النواحي البيولوجية، في تفسير الاعتقاد بأن يكون المرء مرتبطًا جينيًّا بأناسٍ معينين دون أن يكون هذا واقعيًّا. وبالإضافة إلى هذا، صحيح أن التشكيل الثقافي لمجموعة تربطها صلة القرابة وتكون أكبر بدرجة ملحوظة من حجم العائلة؛ قد يقدِّم بنيةً للتعاون الفعَّال في سبيل السعي إلى الموارد وتخصيصها من خلال صياغة المعايير — ومنها اللغة كعلامة مميزة للحضارة — مما يشير إلى مَن يمكن أو لا يمكن الوثوق به. فهل هذا التشكيل في نهاية الأمر من باب حُسن التكيُّف أم سوء التكيُّف؟ كيف يمكن أن يفسر المرء أنواعًا من السلوك تبدو وكأنها تتعارض وبيانَ الظروف المبدئية لتعضيد الانتقال الجيني؛ مثل الصراع الانتحاري من أجل الهيبة القومية أو حروب الدمار الشامل بين الأمم؟

قد يجيب بعض الداروينيين بأن هذه الأمثلة هي تعبيرات عن سوء التكيُّف تنشأ عن حقيقة أن البشر لديهم عقولٌ ترجع إلى العصر الحجري داخل جماجم حديثة؛ أي إن آليات التكيُّف للانتقاء الطبيعي والجنسي تتخلَّف بالضرورة وراء البيئة الثقافية سريعة التغيُّر. إلا أن هذه الإجابة هي اعترافٌ بأنه عند أي نقطة معينة قد لا تكون هناك علاقة مباشرة بين الطبيعة وكثيرٍ من التعبيرات الثقافية للسلوك الإنساني، أو إذا كان لا بد من وجود تلك العلاقة، فإننا اليوم لسنا في وضع يسمح لنا بأن نحدِّد ماهيَّتها؛ إذ يعوزنا منظور آلاف السنين لكي نقوم بهذا التحديد.

تنوع السلوك الإنساني

إن العامل المعقَّد للتفسيرات الطبيعية للسلوك الإنساني هو أن الثقافة ليست شيئًا موحَّدًا؛ إذ ينخرط البشر في عددٍ كبيرٍ من الأنشطة المتنوعة؛ سعيًا وراء أهداف لا وجه للمقارنة بينها، بل تكون في بعض الأحيان متناقضة؛ مثل الميل لتشكيل مجموعات

مميزة ومتنافسة (مثل الأمم) إلى جانب الميل إلى تأكيد وحدة الإنسانية، كما في الديانات التوحيدية. فما هو متناقضٌ هنا هو الآتي: كيف يمكن أن يفهم المرءُ القدرةَ البشرية الواضحة على الاختيار بين بدائلَ مختلفةٍ وتبدو بلا وجه للمقارنة بينها؛ مثل الذهاب إلى الحرب دفاعًا عن الدولة التي ينتمي إليها المرء، أو رفْض الإنسان لأن يَقتل إنسانًا آخر؟ أيدل وجود هذه البدائل والقدرة على الاختيار بينها على «انفتاح العقل على العالم» أو «الحرية»؟ قد يعترض أصحاب المذهب السلوكي، ممن يعتقدون أن السلوك البشري توجِّهه دوافع بيولوجية، على هذا الاحتمال بأن يُصرُّوا على أن «الاختيار» هو مجرد نتيجة لأحد أمرين: إما تخلُّف التأقلم التطوري أو التكلفة العالية للمعلومات اللازمة للوصول إلى أعلى مستوًى لسعادة المرء أو درجة اختياره بشكل فعَّال. إلا أن هذه الاعتراضات قد تبدو افتراضيةً تخدم هدف الحفاظ على حصرية الآلية التفسيرية للحالة الأولية المؤكدة، وهي في هذه الحالة الدوافع البيولوجية التي تحدِّد السلوك البشري.

إن الاعتراف بتنوع الأهداف البشرية لا يدحض ميزةَ أيٍّ من التفسيرَيْن الدارويني أو الاقتصادي للسلوك الإنساني؛ إذ إن المساعي المختلفة للبشرية، ومؤسساتها الاجتماعية المصاحبة (مثل الأمة والكنيسة)، والقدرة على الاختيار بينها؛ لها بالتأكيد أسسٌ بيولوجية، إلا أنها مع ذلك، تَحُدُّ من ميزتها التفسيرية. والسؤال الذي ينسجم أكثر مع حقائق السلوك الإنساني هو: كيف تفهم الأغراض البشرية المتنوعة، بل والمتعارضة؟ تؤدِّي هذه الملاحظات إلى إدراكٍ للعلاقة بين الطرق المتنوعة التي تنظِّم بها البشريةُ نفسَها، والأمور البيولوجية الحتمية، أو الطبيعة السلوكية للمملكة الحيوانية. إنها مشكلةُ توضيح غموضٍ ما يُسمَّى «فطرية» الانقسام البشري، التي يُعَد وجود الأمة مثالًا لها، وسيكون الهدف في هذه الحالة متواضعًا؛ وهو تحديد الصعوبات المختلفة الداخلة ضمن عملية توضيح هذا الغموض، وبهذا يتم تحديد التعقيدات بدلًا من تقديم إجابات حاسمة. وسيكون من المفيد ذِكرُ بعض الملاحظات التي أبداها أرسطو عند تركيز انتباهنا على هذه الصعوبات.

فقد لاحظ أرسطو أن البشر حيوانات في الحقيقة؛ بسبب دافعهم البيولوجي للتكاثر وحفظ الذات. ومع ذلك، فقد لاحظ أيضًا أن هناك صفاتٍ أخرى تميز البشر عن سائر المملكة الحيوانية؛ ولا سيما القدرة على الكلام. وصحيحٌ أن ما تُسمَّى الرئيسيات غير البشرية تتواصل فيما بينها، إلا أنها بالقطع لا تُظهر القدرة على فعل هذا إلى الدرجة التي يصل إليها البشر. وبالطبع، فحتى إذا حدَّد المرء الصفات التي تُميز البشر عن باقي المملكة الحيوانية، فإن وجودها له أسلاف في المملكة الحيوانية، وبالتأكيد؛ إن منظِّري

البيولوجيا التطورية على حقٍّ في تتبُّع تلك الأسلاف عن طريق افتراض وجود تكيُّفات محتمَلة للصورة البشرية المتطورة لبيئات تصل إلى مئات الآلاف، بل ملايين السنين التي مضت خلال العصر البلايستوسيني، والتي جعلت تلك الصفات ممكنةً. وتشمل هذه التكيُّفات وضعيةَ استقامةِ الجسم عند الوقوف، وإبهامَ اليد في مقابل إصبع السبابة الذي يُسهِّل ابتكار الأدوات؛ ومخًّا كبير الحجم يتسم بالتعقيد، ينمو بشكل كبير بعد الميلاد؛ والمزيج المتناقض الذي يجعل المرء فردًا منعزلًا، ومشاركًا للآخرين، وهو الذي يستتبع رغبة المرء في إخفاء نفسه عن الآخرين (والذي يشمل خداع الذات) وفي أن يكشف نفسه للآخرين من خلال الأمل في نيل تقديرهم واستحسانهم؛ والغرائز التي لا تحدِّد السلوك بدقة، وما يحتمل أن يصاحبها من انفتاح الذهن على بيئات أخرى، بما فيها تلك التي يبتكرها البشر، والتي حالما تنشأ فإنها تقدِّم بؤرًا مختلفة من الاهتمام — وهي تراكيب من التقاليد، التي يتوجَّه نحوها السلوك البشري. ولكي نعيد صياغة مشكلتنا، فإننا نتساءل إلى أي مدًى تُعتبر هذه البيئاتُ المختلفة من الإبداع البشري — والتي تُعَد الأمة واحدةً منها — شيئًا فطريًّا؟

كما لاحظ أرسطو أيضًا أن البشر لديهم القدرة على «التنبؤ باستخدام العقل». وهذا التوجُّه إلى المستقبل ينتج عنه تنظيم البشر لأنفسهم في صورٍ من العلاقات الاجتماعية، تبدو مختلفةً نوعيًّا في محاولةٍ لمواجهة مشكلات مختلفة بما فيها تلك التي تكون في طَوْر النشأة. وهكذا كان أرسطو يعتقد بأن الأسرة والمدينة تتميز كلٌّ منهما عن الأخرى تبعًا للأغراض المختلفة كردٍّ فعل للمشكلات المختلفة؛ فبالنسبة إلى العائلة، المشكلة البيولوجية الخاصة بتولُّد الحياة واستمرارها، وبالنسبة إلى المدينة، المشكلة الثقافية المتعلِّقة ليس بمجرد بقاء الناس فحسب، بل بالكيفية التي يحيون بها حياة أفضل، أو رخاء الحياة. وهذا الإدراك للمشكلات التي تبدو مختلفةً نوعيًّا، والتي بدورها تستوجب توجهات مختلفة من السلوك أثارها آدم سميث حينما جذب الانتباه في كتابه «نظرية المشاعر الأخلاقية» إلى التمييز البشري بين ما هو نافع وما هو سليم.

فهل إدخال البشرية لمشكلةِ ما هو سليمٌ — أي مشكلة معنى الوجود — التي تؤدِّي إلى تكوين مؤسسات اجتماعية متنوعة، والتي تكون متصارعةً في بعض الأوقات (مثل العائلة والمدينة والأمة والإمبراطورية والكنيسة العالمية، وهكذا) يدل على أن هناك فقط علاقةً غيرَ مباشرة بين تلك المؤسسات والتركيبة البيولوجية للبشر؟ وحتى عند مستوى القرابة، فإن التفاوت في أشكالها، الذي يدلُّ على أن المفهوم يشير إلى أكثر من شيءٍ واحدٍ

(يتراوح ما بين الرابطة البيولوجية بين الأم والطفل إلى علاقةٍ من التعايش الإقليمي، وحتى إلى التحدُّث بلغة واحدة) قد جعل كثيرًا من المحللين يُصرُّون على وجود علاقة غير مباشرة فقط بين مختلف العلاقات الاجتماعية التي يكوِّنها الإنسان وتنشأ بيولوجيًّا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الميزة التفسيرية للعلاقة بين العلاقات الاجتماعية؛ مثل الأمة والبيولوجيا تكون محدودةً. وبدلًا من هذا تكون المشكلة التي تواجه المحلِّل هي أن يدرس التقاليد المختلفة من السلوك، والتعبير المؤسسي عنها، والتعديلات التي يخضع لها كلاهما بمرور الوقت، والعلاقة بين تقليد وآخر. ومن ثم يتضح غموض الاعتقاد في فطرية تكوُّن الأمة من خلال إدراك وجود مرونة واسعة المدى من السلوك البشري، حتى لو كانت هذه المرونة ناتجةً عن خصائص بيولوجية برزت بشكل تطوري بمرور الزمن. ولا تزال المشكلة موجودة، وهي كيفية فهم الاستمرار التاريخي لعلاقة القرابة الاجتماعية، رغم أنها علاقة اجتماعية اتخذت أشكالًا مختلفة.

وَدَعْنا نُعِدْ تتبُّعَ بعض خطوات هذا النقاش، وهذا هو اللغز الذي يجابه من يرغبون في فهم الأمة: رغم أن البشرية جزءٌ من المملكة الحيوانية، إلا أنها تتميَّز عن سائر أنواعها في بعض النواحي، كيف هذا؟ مما يخص البشرية القدرةُ على تقسيم نفسها إلى فاعلٍ ومفعول به؛ أي أن يفكر في نفسه، وأن يفكر مليًّا في حالته الشخصية؛ ومن ثم فقد يؤدِّي هذا إلى أن ينخرط المرء في صراعٍ من أجل الوجود. وليس هذا فحسب، بل قد يثير مسألةً حول ماهية الطريقة السليمة للعيش، وهذه هي القدرة على الوعي الذاتي. ومع ذلك، فإن هذه القدرة على التفكر في الذات (أي «انفتاح العقل على العالم» بما في ذلك العالم الذي بداخل الإنسان) تحمل معها إدراكًا لأوجه النقص البشري — وعلى رأسها المعاناة والموت — فيما يتعلق بالبيئتين الحالية والمستقبلية. وفي الحضارة الغربية تعتبر الصياغة الكلاسيكية لمحنة الإدراك الذاتي لهذا النقص هي ما حدث لآدم وحواء من «تفتُّح أعينهما» وما تبعه من اكتشافهما لعُرْيهما وما نتج عن ذلك من شعورٍ بالعار، كما ورد في سِفر التكوين، الإصحاح ٣.

وكردِّ فعلٍ لهذا الانفتاح وما يثيره من قلق، يلتمس العقل أنواعًا من النظام ويؤسسها، التي تمنح التجربة البِنْيةَ اللازمة. وأنواع النظام هذه — أو التقاليد — يعبَّر عنها في صورٍ مختلفة من العلاقات، وهذه بدورها تتشكَّل حول معانٍ مختلفة عن الحياة التي تنشأ عن التأمل في التجربة. ومن ثم، كردِّ فعلٍ لمعنى الحياة الذي يركِّز على التوالد بها وانتقالها، تتكوَّن علاقات القرابة مثل العائلة والعشيرة والأمة، ويجري التعبير عن

معنًى للحياة يدور حول الحرية يتمثَّل في علاقات سياسية متفاوتة للحكم الذاتي؛ مثل الديمقراطية. وتتضح مظاهر الانشغال بمعاناة الحياة والتخفُّف منها في صورة تقاليد عقائدية مختلفة وتنظيمها من خلال الكنائس.

وقد تكون هناك صفات بيولوجية تتصل بتكوين هذه العلاقات والتقاليد التي تنشأ حولها؛ على سبيل المثال تخفيف القلق (أو استراتيجيات التكيُّف كما تجري صياغتها في البيولوجيا التطورية) الذي ينشأ عن إدراك أوجه النقص أو عدم اليقين المتعلقة بوجودنا. وربما كانت العلاقات الاجتماعية المتكوِّنة كاستجابة لهذا الإدراك الذاتي هي المكافئ البشري للغرائز الممنوحة بيولوجيًّا، التي تحكم سلوك سائر أنواع المملكة الحيوانية. بعبارة أخرى، فإنه على النقيض من الجهاز الغرائزي المتطور الذي يوجد في المملكة الحيوانية، والذي يحدِّد نشاط الحيوان بدقة (بما في ذلك أين يعيش مع حيوان آخر؛ مثل النحل في خلية النحل) فإن البشر يكوِّنون علاقات اجتماعية واسعة المدى، تشكِّل سلوكياتهم؛ مما يقلل من قلق الشك المتعلق بكيفية التصرف نتيجة للنقص في الجهاز الغرائزي المحدِّد للسلوك.

وهذه العلاقات الاجتماعية المشكِّلة للسلوك تقدِّم أنماطًا من الألفة، وهي أيضًا متوارَثة، ليس جينيًّا، بل من خلال تراث ثقافي. ونتيجةُ تطوُّرِ العقل البشري بعد الميلاد هي أن يكون منفتحًا على تراث ثقافي معين (أو كما يصاغ وفقًا لمصطلحات علم النفس التطوري والعلوم الإدراكية، فإن وحدة معالجة الدماغ لا تسيطر عليها غريزة معينة). فعلى سبيل المثال، يتعلَّم عقلُ الطفل في مرحلةِ تطوُّره اللغةَ وغيرها من تقاليد المجتمع الذي يتربَّى فيه الطفل؛ وبهذا يصير الميراث الثقافي جزءًا من الصورة التي يكوِّنها المرء عن نفسه؛ ومن ثم تضرب الأُلفة بجذورها في نفس المرء وعاداته، وهي أُلفة تحقِّقها الثقافة التي يُولَد المرء في إطارها ويتطوَّر. ويكون وسيط النقل الأوَّلي لهذا الميراث الثقافي هو اللغة؛ أي إنك حينما تكتسب لغةً ما فإنك تكتسب محتواها على حد قول دوميزيل. وفضلًا عن هذا، فإن من يعرف أنهم يتحدثون لغةً مشتركة يعرف عنهم أيضًا أنهم يتشاركون في هذه الأُلفة، وربما كانت هذه الأُلفة المتوارَثة فرديًّا وأهميتها البيولوجية في الحد من القلق تقومان بدور ما في تفسير استمرار الاعتقاد في الارتباطية التي تميِّز الأمة. ويبدو مرجَّحًا أن كون الأمة بِنْيَةً من الألفة يشكِّل جزءًا من أهميتها. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يتضح السبب في أن لغةً ما مشتركةً كثيرًا ما تُفهم على أنها أحدُ العوامل

المميزة للأمة، وسببُ أن حفظ تلك اللغة — باعتبارها الحاملة لتراث ثقافي فريد — يُعَدُّ أمرًا شديد الأهمية بالنسبة إلى أبناء الأمة.

ورغم احتمال وجود هذا المكوِّن السلوكي في تراث ثقافي ما، فإن بإمكان البشر أن يتخذوا موقفًا ناقدًا تجاه هذا التراث عبر إثارة مسألة الأسلوب الأمثل للحياة. فإذا كان هناك حقًّا عنصرٌ سلوكيٌّ ما في عملية تكوين العلاقات الاجتماعية، بما فيها الأمة (وكيف لا والبشر جزء من المملكة الحيوانية؟) فإن قدرة الإنسان على التفكُّر الذاتي تتعلَّق إلى جانب أشياء أخرى بالعلاقة الحتمية بين الشخص وبيئته، بما فيها البيئة الثقافية الموروثة. وهكذا تصير العلاقات بين الشخص والبيئة، وبين شخص وآخر مادةً للتأمل والتقييم. ودعنا ندرس كمثال لهذا، ارتباط رجل وامرأة بغرض التناسل.

أيًّا كانت درجةُ الغريزة البيولوجية التي تعمل على دفع البشر للتناسل، ولتكوين علاقات بغرض التناسل، فإن هذه الغريزة هي مادة للتفكُّر، ولأن البشر يُخضِعون الدافعَ البيولوجي للتناسل للتقييم، فإنه يصير عُرضةً للتنوع، كما تعبِّر عنه الصور المختلفة الكثيرة من التزاوج البشري، ليس بالزواج الأحادي فحسب، وإنما أيضًا بالزواج المتعدد، والعلاقات الجنسية غير الشرعية (مثل الدعارة أو الزنا)، وانفصال الذكر عن الأنثى بعد تزاوجهما (كما في الطلاق). وهذا التنوع — حتى وإن كان مقتصرًا على علاقات جنسية جبرية من الناحية البيولوجية — فإنه في نطاق النوع الحيواني يُعَد خاصًّا بالنوع البشري فقط. وفي الواقع فإن البشر قد يرفضون تمامًا ما قد يُفهم من نواحٍ أخرى إما كدافع سلوكي للتناسل، أو العلاقات الاجتماعية المشتقة من هذا الدافع؛ أي العائلة. ومثل هذا القرار ينبع من توجيه المرء لأفعاله من منطلق اعتباره لفهمٍ مختلفٍ لمعنى أن يعيش المرءُ بالطريقة السليمة؛ مثلما نجد مثالًا له في إنجيل متَّى، الإصحاح ١٩: ١٢: «ويوجد خِصْيَان خَصَوْا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات.»

العلاقات الاجتماعية المختلفة

هناك قدرات أخرى تميِّز البشر عن سائر الرئيسيات؛ فأماكن معيشة البشر لا تبدو خاضعةً لمنطق الطبيعة؛ بمعنى أن لدى البشر القدرة على التأقلم مع بيئات متنوعة. وفضلًا عن هذا، فإن لديهم القدرة على تكوين علاقات تتجاوز هذه البيئات المتنوعة التي مُنحت لهم بشكلٍ مباشر؛ أي بما يتجاوز المنطقة المكانية للآليات السلوكية لحواس الشم

واللمس والبصر، ومن منطلق إدراكٍ يتجاوز الأفق الزمني لما هو موجود. وتتضح هذه القدرة في علاقات اجتماعية مثل تجارة السلع عبر مسافات طويلة، وفي عقائد كثيرة؛ إذ يكون حدثٌ منها جرى في الماضي البعيد؛ مثل حادثة صلب المسيح، التي تُعَد ذات تأثير على سلوك المرء في الوقت الحاضر. وتتضح هذه القدرة أيضًا في صناعة الأمة، التي يكون امتدادها الإقليمي متجاوزًا للمساحة المكانية لحواس الشم واللمس والبصر لأي فردٍ ينتمي إليها، وإن كانت الوسائل المصوَّرة للأمة؛ مثل الخرائط، توسِّع من رؤية الإنسان تخيُّليًّا. وتدل القدرة على تكوين تلك العلاقات على أن عقل الإنسان له قدرات تخيُّلية تمكِّنه من أن يرنو إلى مواقعَ بعيدةٍ مكانيًّا، ويعتبرها بطريقةٍ ما ملكًا له، وأن يرنو إلى أحداثٍ من الماضي ويعتبرها ذات صلة بحاضره، وأن يرنو إلى رؤيةٍ للمستقبل معتبرًا إياها من اهتمامات الحاضر، وأن يرنو إلى صورٍ من الماضي والحاضر والمستقبل تخص شخصًا آخر معتبرًا إياها كأنها تخصه هو. وقد يمكن تمييز العلاقات المختلفة بعضها عن بعضٍ — ونحن نبحث عن الطُّرق التي تخص الأمة — عن طريق تنوع المعايير المذكورة أعلاه عن المكان والزمان، ولكن هناك معيارٌ تمييزي آخر؛ ألا وهو غرض العلاقة.

حينما يشارك المرء شخصًا آخر في الصور التي يحتفظ بها في ذهنه عن أشياء في الماضي أو الحاضر أو يتوقع حدوثها في المستقبل، فإنها تصير هي المعايير التي قد يقيِّم بها الأشخاص بعضهم بعضًا. وتلك الصور التي يحتفظ بها المرء في ذهنه عن شخص آخر تفترض خصائص ما — وقد تكون حقيقية ماديًّا أو غير ذلك — في ذلك الشخص الآخر. ونتيجةُ هذا التصنيف التقييمي أن يُعتَبر شخصٌ ما إما مشابهًا لآخر بطريقة ما؛ ومن ثم تنشأ كلمة «نحن»، وإما مختلفًا عنه؛ ومن ثم تتأكَّد كلمة «هم». ومن أمثلة تشكُّل كلمة «نحن» الأُمَّةُ؛ حيث تكون الخاصية المفهومة هنا هي محل الميلاد، والمسيحيَّةُ؛ حيث يكون الأمر المفهوم هنا هو الاعتقاد في يسوع المسيح باعتباره الرب والمخلص. وتتفاوت درجة التشابه أو الاختلاف حسب المعايير المفهومة والمؤكَّدة عن الشخص الآخر، وهي تتفاوت تبعًا للغرض من العلاقة، التي تؤثِّر بدورها على اختيار وأهمية تلك المعايير التقييمية أو نقصها.

قد تكون العلاقة المتكوِّنة نتيجةً لوجود سمة مشتركة، أو نقصها، متقطِّعةً زمنيًّا؛ على سبيل المثال، حينما يدخل أحدُ منتجي الحبوب في عقدٍ مع مشترٍ، فهناك عناصر زمنية في هذا النوع من العلاقات؛ إذ يكون قرار منتِج الحبوب بالدخول في علاقة تعاقدية

مع المشتري مبنيًّا على كلٍّ من التجربة الماضية والتوقُّع المستقبلي للربح. كما توجد أيضًا عناصر مكانية في هذه العلاقة؛ فقد تقف الأطراف المتعاقدة وجهًا لوجه؛ مثلما يحدث في سوق القرية، أو قد تفصلها مسافاتٌ بعيدة بحيث لا تتقابل أبدًا؛ مثلما يحدث في التجارة الدولية. ولو لم تتحقَّق كلمة «نحن» الخاصة بتلك العلاقة التعاقدية التي تم الدخول فيها من منطلق تحقيق الفائدة لكلا الطرفين، فحينئذ قد توجد حالةُ «هم» بين شخصين صارا الآن متنافسَيْن. ومثل هذه العلاقة تكون متقطِّعةً زمنيًّا؛ لأنها تستمر فقط ما استمرَّ تخصيص العقد.

وما يميِّز هذه العلاقة الاقتصادية الخاصة بتبادل السلع والخدمات في السوق الحديثة الممتدة مكانيًّا هو عدم تمييز الشخصية بين الأشخاص المتعاقدين. وفي هذا المثال من العقد يحدث أن أحد طرفَي العلاقة التعاقدية يُعطِّل أو يتجاهل تمامًا الكثير من الخصائص التي يجدها في الشخص الآخر الذي دخل معه في علاقة تعاقدية؛ حيث يسعى كلٌّ منهما إلى تحقيق مصلحته، إلا في حالة توقُّعٍ تستتبع الثقة بأن يفي الطرفان بأمانةٍ بما عليهما فِعْلُه بمقتضى العقد. وهكذا، حتى تتحقَّق علاقات اقتصادية فعالة، يجب ألا تتدخل الخصائص القومية أو العقائدية التي تؤكِّد التشابه أو الاختلاف في شخص ما من وجهة نظر الشخص الآخر كمعايير تَحُول دون إتمام التبادل التعاقدي للسلع والخدمات. فعدم تمييز الشخصية هذا فيما يخص العلاقة الاقتصادية المثالية يفترض درجةً من التسامح بقدر ما يحدث إغفال أو عدم إقحام للمعايير التقييمية الأخرى بغرض تحقيق هذا النوع من العلاقة. فالتجارة الحرة — على حد قول الخبير الاقتصادي والفيلسوف فرانك نايت — تتبع مذهب «عِشْ ودَعْ غيرك يَعِش.»

إن خاصية العلاقة التي تختص بالمنظومة الدينية تُعتبر من الناحية الزمنية أكثر استقرارًا من تلك التي تخص التبادل الاقتصادي السوقي؛ لأنها بعكس الأخيرة، تدخل معايير تقييمية تؤكد على شيء أساسيٍّ في وجود الفرد. وفي هذه الحالة تتأكَّد علاقة التشابه بين اثنين من العابدين بناءً على ما يتشاركان فيه من إدراكٍ لكلٍّ مِنْ حَدَثٍ ماضٍ يحدِّد حالتهما الحاضرة؛ مثل الوقوع في الإثم، وحدث يُتوقع حدوثه، وسيحدِّد حالتهما المستقبلية مثل الخلاص. والذين لا يتشاركون في تلك الصورة، عن كلٍّ من الحالتَيْن الماضيةِ والمستقبلية — وهم بناءً على ذلك لا ينظِّمون أفعالهم تبعًا لذلك — يُعتبرون خارج هذه المنظومة الدينية. وهؤلاء غير المنتمين لتلك المنظومة قد يَعُدُّهم أعضاءُ هذه المنظومة محكومًا عليهم بالهلاك الأبدي. وفي خاصية المنظومة الدينية لا يحدث تجاهل

لمعايير تقييمية معينة تدل على الغرض من الارتباط؛ مثلما يكون في المسيحية من اعترافٍ بيسوع بوصفه الرب والمخلِّص، أو في الإسلام من اعترافٍ بمحمد باعتباره خاتمَ النبيين، بل يحدث تعيينٌ للعلاقة. وفي هذين المثالين من المسيحية والإسلام، لا تلعب المعايير المكانية دورًا مهمًّا في تقييم شخص ما لدى الآخر.

وإذا تحوَّلنا إلى الأمة، فإن هناك مكوِّنًا تقييميًّا مهمًّا، وهو أن الخصائص التي يراها شخص ما في الآخر، والعكس بالعكس — فيما عدا عملية التجنيس القانونية — تعرِّف كِلَا الشخصين لحياتهما كلها. وأهمية المعايير التقييمية التي يضعها البشر بحيث توجد الأمم على أساسها — وهي معايير تؤكِّد على الانقسامات داخل الإنسانية — تختلف عما يحدث من غيابٍ أو تعليقٍ لهذه الأهمية حينما يدخل البشر في علاقات اقتصادية يكون فيها — على الأقل بصورة نموذجية — تسامحٌ بين الأفراد. كذلك يجب تمييزها أيضًا عن المسيحية والإسلام والبوذية؛ ففيها — على الأقل مبدئيًّا — إقرارٌ بمعايير ترفض الانقسامات القومية للبشرية؛ إذ إنها تؤكِّد على الأُخوة العالمية.

إن ديانات العالم دياناتٌ إيمانية؛ إذ يكون المرءُ مسيحيًّا أو مسلمًا أو بوذيًّا بقبوله المبادئ التي تخص أيًّا منها. وعلى العكس من هذا، فإن الخاصية التي يتم الإقرار بها فيما يخص أحد أعضاء أمةٍ ما تركِّز على ميلاده؛ أي ميلاده داخل إقليمه غالبًا، وهذا التركيز الذي تنجم عنه علاقاتُ قرابةٍ تتراوح من العائلة إلى الأمة ككلٍّ؛ يقيِّد إمكانية اتساع العلاقة الاجتماعية. إلا أن هناك عوامل تاريخية مختلفة، ومنها على سبيل المثال القانون والسياسة ووسائل الاتصال والدين؛ يمكن أن توسِّع علاقة القرابة من خلال تكوين ثقافة مشتركة ممتدة إقليميًّا. إن لفظة «نحن» التي تتعلَّق بالمجتمع الإقليمي للأمة هي أكبر من المجتمعات الإقليمية للعشيرة أو القبيلة أو الدولة المدينة. وهكذا، فإن امتداد علاقات القرابة الإقليمية يكون ممكنًا بوضوح، وربما يحدث يومًا ما أن تختفي من الوعي البشري الأهميةُ التقييمية والتمييزية التي تُعزَى إلى محل ميلاد المرء، ولكن هذا لم يحدث حتى الآن. وفضلًا عن هذا، تتدخل اعتباراتٌ أخرى لتُقَيِّد مدى هذا الامتداد؛ مثل الرغبة في حرية الحكم الذاتي. وأيًّا كانت الأسباب، يستمر انقسام البشر إلى أمم مختلفة.

الفصل الثامن

الخاتمة

عند مستهلِّ هذه الألفية، بقيت الأمم إحدى الوسائل التي نظَّمت بها البشرية نفسها؛ ومن ثم قسمت نفسها وقيمتها. وفضلًا عن هذا، تستمر أيديولوجية القومية الفظَّة — وكثيرًا ما تكون بشكل مأساوي — في السيطرة بدرجات مختلفة على مخيلة البشرية. ومن نتائج هذا الافتتان القومي — ومنه على سبيل المثال ما حدث من مقتل المدنيين الأبرياء في البلقان، وفي كشمير، وفي كردستان، على يد الذين تسمَّمت عقولهم بأفكارٍ لا تسمح بالحلول الوُسطى — تدميرُ الشعور بمباهج الحياة اليومية، تمامًا مثلما وصف هوميروس خطر حوريات البحر على أوديسيوس وطاقمه البحري في ملحمة «الأوديسة». إن الاستعانة بوصف الشاعر اليوناني هوميروس لوصف الإمكانية التدميرية للافتتان المُحْدق بأفكار مذهب القومية تشير إلى حدٍّ ما إلى أن المشكلات التي تواجه البشرية لم تتغيَّر على مدار الألفية إلا بأقل مما يتخيل المرء. وحقًّا إن هدف هذا الكتاب هو أن يوضِّح ما حاولتْ أن تشرحه قصةُ برج بابل التي تعود إلى ٣٠٠٠ عام مضت عن إحدى هذه المشكلات؛ وهي انشقاق البشرية وانقسامها إلى أمم مختلفة، تتشكَّل كلٌّ منها حول معتقدات داخل إقليمها ولغتها وما يفترض أنها قرابة بيولوجية فريدة. وهذه السمات التي يُعتقد أنها تميِّز مجموعةً من البشر عن أخرى توجد أيضًا في الإصحاح ١٠ من سِفر التكوين؛ حيث تُرجم اللفظ العبري gôy في الكتاب المقدس في غالبية النسخ المترجمة من الإنجيل إلى «أمة».

كانت بداية ظهور الدراسات المنتظمة عن انقسام البشرية إلى أممٍ في النصف الأخير من القرن الثامن عشر، وبحلول القرن العشرين تنامى عدد تلك الأعمال بشكل ملحوظ. وكانت هناك أسباب عدة لهذا الاهتمام البحثي الزائد، ومنها محاولةُ مواجهةِ وحشية

الحرب العالمية الأولى، التي قُتل خلالها ملايين من الناس أثناء التعبئة الشاملة من أمة ضد أخرى، وهو الأمر الذي اعتقد الكثيرون بسذاجة في تلك الآونة أنه سيضع حدًّا للحروب كافةً. ومن الأسباب الأخرى ظهور مبدأ حق تقرير المصير الذي وضعه وودرو ويلسون رئيس الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩١٨ كردٍّ فعلٍ لما حدث من تمزُّقٍ لأوصال الإمبراطوريتين النمساوية-المجرية والعثمانية، وتأسيس عُصبة الأمم في أعقاب تلك الحرب.

ولم تلبث أن برزت أسباب أخرى لظهور أعمالٍ عن الأمة وأيديولوجية القومية؛ وهي: الفاشية الإيطالية والألمانية، ونشوب الحرب العالمية الثانية، وبروز حركات سياسية في آسيا وأفريقيا كان هدفها — باسم الحق القومي لتقرير المصير — هو تخليص تلك المناطق من الاستعمار الأوروبي. وقد تطلَّب ظهور الفاشية تنقيةَ وسائل التحليل، بما يدل على ضرورة تمييز كلٍّ من القومية الفظَّة كأيديولوجية، والمظهر الأشد ضررًا لهذه الأيديولوجية وهي الفاشية، عن الأمة. وفي النهاية، فقد كشفت الحركات السياسية في أعقاب الحرب العالمية الثانية في سبيل تقرير المصير القومي بوضوح عن رغبة الأمة في حرية تقرير شئونها من خلال تنظيم كيانها ضمن دولة قومية مستقلة.

ودائمًا ما كانت هناك خلافات نظرية حول مفهوم الأمة. ويمكن اختصار هذه الخلافات، دون تبسيط زائد، إلى اثنين؛ أولهما: أن هناك مشكلة حول الدرجة التي تكون فيها ثقافة قومية ما (والتي كانت طبيعتها أيضًا مادةً للخلاف) عاملًا في تشكيل شخصية الفرد؛ إذ يمكن أن يفهم الفرد نفسه بطرق مختلفة، على سبيل المثال كعضو في عائلة أو أمة أو دين عالمي؛ فما أهمية الفهم الذاتي للفرد باعتباره عضوًا في أمة ما؟ ولماذا يحدث أحيانًا أن يطغى هذا الفهم على سائر صور فهم الذات؟

ويتعلَّق الخلاف الثاني بالمدى الذي يجب أن يُعتبر عنده ظهور الأمم أمرًا حديثًا من الناحية التاريخية؛ إذ يعتقد الكثير من الاقتصاديين والعلماء السياسيين والاجتماعيين أن عوامل الإيمان بالمساواة السياسية للأفراد (كما يعبر عنه بالديمقراطية وأشكال المواطنة الحديثة) والرأسمالية الصناعية (والتي تتطلب سكانًا كثيري العدد إقليميًّا وموحَّدين ثقافيًّا) ووسائل الاتصال الحديثة؛ قد أدت إلى وجود الأمم. وهم يصفون هذه التطورات السياسية والاقتصادية بأنها من صور «التحديث». وقد قدمتُ دليلًا في هذا الكتاب يلقي ظلالًا من الشك حول جدارة هذه المقولة التي تزعم أن الأمم حديثةٌ تاريخيًّا. وفضلًا عن هذا فقد ظهرت تكهنات بأنه نتيجة للتحديث — على سبيل المثال ما يحدث من

تزايد مستمر للتقسيم الدولي للعمل وظهور كيانات مثل الاتحاد الأوروبي — سرعان ما ستختفي الأمم.

ومع ذلك، فثمة أحداث وقعت في الوقت الحالي تزيد من هذه الخلافات وتصنع خلافات أخرى. فعلى النقيض من التكهنات باختفاء الأمم، فما وقع بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وإعادة توحيد شطرَي ألمانيا، لم يفعل سوى تعميق استمرار الارتباطات القومية في مواجهة التحديث، وزيادة التقسيم الدولي للعمل. وخلال العشرين عامًا الأخيرة، كان ثمة تعبيرٌ حماسي ومأساوي في بعض الأوقات عن هذا الاستمرار، كما حدث في البلقان؛ حيث سحرت القومية الفاتنة أولئك الذين عقدوا العزم على حرمان غيرهم، بل وحرمان أنفسهم أيضًا، من مباهج الحياة اليومية. وفضلًا عن هذا، فإنه في إطار مناطق من العالم تتركَّز فيها صور الحياة الحديثة مثل أمريكا الشمالية والمملكة المتحدة؛ نشأت حركاتٌ انفصالية قومية وإقليمية، وقعت في كيبيك واسكتلندا على الترتيب، وحدث التباسٌ فيما يتعلَّق بالتحليلات السابقة عن التحديث. وهذه الأحداث وغيرها؛ مثل الصراع المستمر بين الهند وباكستان، والحروب العِرقية في أفريقيا، والأهمية المستمرة للدين كعامل في هذه الظروف؛ تشير إلى استمراريةِ وثباتِ الارتباطات القومية في مواجهة المذاهب (بما فيها الاشتراكية وغيرها) التي كانت مضادة للقومية بشكل واضح. وقد اعترف بعض الاشتراكيين بهذه الاستمرارية، فعدَّلوا من وجهات نظرهم تبعًا لذلك. وتتطلَّب أهمية هذه الاستمرارية بعض التفسير، لا سيما أنها تزيد من تعقيد منهاج الدراسة السليم في يومنا هذا، وتحديدًا فهم أفعال البشر التي تُعَد فرديةً ونفعيَّةً على نحو مفرط. لقد صارت الأمة الآن، أكثر من أي وقت مضى، شوكةً في حلق أي رجل رشيد.

إن لأحداث القرن العشرين أهميةً مُلِحَّةً للذين يرغبون في فهم الأمم والقومية. وتُعتبر تأويلاتُ هذه الأحداث، والمناقشات التي جرت عن الخلافات النظرية التي أثارتها تلك الأحداث — مثل ما إذا كانت الأمم ظاهرة حديثة أم لا، وطبيعة الارتباطات التي يكوِّنها الفرد بصورة الأمة وبغيره من الأفراد الذين يشاركونه هذه الصورة — هي حاليًّا القضايا الأساسية التي تناقَش في الدوائر الأكاديمية. ومع ذلك فإن سبب تأليف هذا الكتاب عن القومية يتجاوز كونه مناقشةً أخرى إضافيةً لهذه الخلافات؛ إذ إنني بدلًا من هذا اتبعت مسألةً ذات صلة بهذه الخلافات، إلا أن لها توجهًا مختلفًا، وكان تركيز هذا الكتاب على تقصِّي هذا السؤال: ماذا يقول وجود الأمم عن البشر؟ ولا يعني تتبع هذا السؤال أن تلك الخلافات البحثية، التي كنتُ أحد المشاركين فيها، قد تم تجاهلها، ولكنها لم تكن في مركز النقاش.

وفي محاولة لحل هذه المسألة، يجب أيضًا أن نتفكَّر في سبب وجود الأمم. فكثيرًا جدًّا ما يتحاشى الدارسون مثل هذا التوجه؛ لأنهم يرغبون في تجنُّب أي عنصر من التفكر، وبرفضهم الدخول في مناقشة عما يمكن أن تخبرنا به الأمم عن طبيعة البشرية، فإن هؤلاء الدارسين يتجنبون مخطئين إشكاليةً حول سبب كون الأمة مصدرًا كبيرًا للاهتمام ومطلبًا مُلِحًّا لدى البشر.

ومن بين أسباب استمرارية الأمم وأهميتها — وقد ذكرناه في الفصول السابقة — هو أن البشر مشغولون بالحيوية، وفوق ذلك، بأصولها. ونتيجة لهذا الانشغال، يكوِّنون علاقات حول تلك الأصول، التي تعد العائلة أوضح مثال لها، وتتمركز حول الأم والأب كمصدرين للحياة. ومن المحتمل أن ذلك الانشغال يفسر استمرارية تكوين تراكيب مختلفة من القرابة، وإن كان هذا التكوين متنوعًا من الناحية التاريخية. ويعتبر التعقيد الذي تفرضه الأمة على تكوين تراكيب من القرابة، هو أن الأمة تُدخِل إقليمًا ممتدًّا، وإن كان محدودًا، كعنصر إضافي في هذا الانشغال بالحيوية. ويجب تأمُّل أهمية الميلاد بالنسبة إلى تكوين كلٍّ من الأسرة والأمة؛ إذ يضع الآباء رفاهية أطفالهم قبل رفاهيتهم هم أنفسِهم، وقد يضحِّي أبناء الأمة بأرواحهم من أجل رفاهية أمتهم، ومثل هذه التضحية بالنفس، التي كثر حدوثها خلال القرن العشرين، تتطلَّب التقدير والإشادة.

ومع ذلك، فليس هذا هو المعنى الوحيد الذي ينظِّم البشر أنفسهم حوله، بل هناك علاقات تسمو على الانشغال بالحيوية؛ إذ إنها تهتم بأسلوب الحياة الأمثل، وفي التصنيفات الدينية يكون التباينُ بين هاتين العلاقتين هو تباينًا بين الوثنية والتوحيد، ويبدو أن كليهما مستمرٌّ في شئون البشر.

وليست مهمة السياسة أن تنكر هذين التوجُّهين المختلفين من السلوك الإنساني. فإن مؤازرة أحد هذين التوجهين على نحو متعنِّت على حساب الآخر لا تتسبَّب إلا بإدخالِ افتتانٍ شمولي بأحد تعبيراتهما الأيديولوجية؛ سواء القومية أو الأصولية. ومهمة السياسة هي الفصل ببراعة بين الاحتياجات التي تضعها هذه التوجهات على الحياة البشرية، من خلال الممارسة المتعقِّلة لفضيلة المدنية، التي تنشأ عن الاهتمام بالصالح المشترك لمجتمع المرء الذي قد يكون غامضًا لا محالة.

المراجع

الفصل الأول

For an example of the term 'Sumerian seed', see the 'Letter from Ibbi-Sin to Puzur-Numushda' in Samuel Noah Kramer, *The Sumerians* (Chicago, 1963).

For the ancient Egyptian contrast to the Nubians and 'Asiatics', see A. Kirk Grayson and Donald B. Redford (eds.), *Papyrus and Tablet* (Englewood, NJ, 1973), p. 22; and John A. Wilson, *The Burden of Egypt* (Chicago, 1951), p. 164.

Herodotus, *The History,* tr. David Grene (Chicago, 1987), Bk. 8.144.

For the Chinese characterization of the *Di* and *Rohn*, see Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge, 1999).

For the contempt implied by *bárbaros*, see Frank Walbank, 'The Problem of Greek Nationality', in *Selected Papers* (Cambridge, 1985).

Plato, *The Republic,* tr. Allan Bloom (New York, 1968), Bk. 5, 469a–471b; see also *The Menexenus*, tr. B. Jowett, *The Collected Dialogues of Plato,* ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, 1961), 245d.

For the existence of pre-modern nations, see Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern* (Winona Lake, IN, 2002); Anthony D. Smith, *The Antiquity of Nations* (Cambridge, 2004).

الفصل الثاني

For vitality and the nation, see Steven Grosby, 'Primordiality' in *Encyclopaedia of Nationalism*, ed. Athena S. Leoussi (New Brunswick, 2001); Donald L. Horowitz, 'The Primordialists' in *Ethnonationalism in the Contemporary World*, ed. Daniele Conversi (London, 2002); Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (London, 1998).

Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations* (Oxford, 1986).

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* eds. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis, 1982), p. 192.

Aristotle, *The Politics,* tr. Carnes Lord (Chicago, 1984), 1252a1.

For civility as a mode of conduct, see *The Virtue of Civility: Selected Essays of Edward Shils on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, ed. Steven Grosby (Indianapolis, 1997); Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford, 1975).

For Cato the Elder, see Plutarch, *The Lives of the Noble Grecians and Romans,* tr. John Dryden (New York, nd).

On the nation as a medium between the empire and anarchy, see Yoram Hazony, 'The Case for the National State', *Azure* 12: 27–70.

Ernest Renan, 'What is a Nation?' in *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies* (London, 1896).

On the dual nature of the nation, see Dominique Schnapper, *Community of Citizens,* tr. Séverine Rosée (New Brunswick, 1998).

For the defining characteristics of a nation, see Anthony D. Smith, 'When is a Nation?', *Geopolitics* 7/2 (2002): 5–32; *The Antiquity of Nations* (Cambridge, 2004), pp. 16–19.

الفصل الثالث

For the distinction between social relation and tool, see Hans Freyer, *Theory of Objective Mind: An Introduction to the Philosophy of Culture,* tr. Steven Grosby (Athens, 1998).

For the invention of tradition, see Eric Hobsbawm, 'Introduction: Inventing Traditions' in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge, 1983).

For the history of the tartan kilt, see Hugh Trevor-Roper, 'The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland' in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge, 1983).

On the relation of the Dutch to the Batavians, see Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (New York, 1987).

On emigration, immigration, and the civic-ethnic distinction, see Patrick Weil, 'Access to Citizenship' in *Citizenship Today*, ed. T. Alexander Aleinikoff and Douglas Klusmeyer (Washington, DC, 2001).

On the *hiyal*, see Joseph Schacht, 'The Law' in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. Gustave E. von Grunebaum (Chicago, 1955); Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (New Haven, 1979).

R. C. van Caenegem, *Legal History* (London, 1991), p. 119.

On the vassal and the ambiguities of the category feudalism, see Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals* (Oxford, 1994).

On the legal developments in England during the 12th to 13th centuries, still indispensable are Frederick Pollock and Frederic William Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I* (Cambridge, 1923); Maitland's *The Constitutional History of England* (Cambridge, 1920); and William Stubbs, *The Constitutional History of England* (Chicago, 1979).

For this definition of the jury, see Frederick Pollock and Frederic William Maitland, *The History of English Law,* vol. 1, p. 138.

On the contribution of the medieval army and the longbow to the development of the English nation, see Barnaby C. Keeney, ‘Military Service and the Development of Nationalism in England, 1272–1327’, *Speculum* XXII/4 (October 1947): 534–49.

Fritz Kern, Kingship and Law in the Middle Ages (Oxford, 1939).

الفصل الرابع

For these ancient Near Eastern tribes, see M. B. Rowton, ‘Enclosed Nomadism’, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 (1974): 1–30; ‘Dimorphic Structure and the Parasocial Element’, *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977): 181–98.

On the historical ubiquity of the territorial tie, see Robert Lowie, *The State* (New York, 1927).

On *gayum*, see Abraham Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience* (Oxford, 1989).

Plato, *The Menexenus,* tr. B. Jowett, *The Collected Dialogues of Plato,* ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, 1961), 237b–238b.

On the influence of the ancient Israelite conception of the promised land for the formation of nations in European history, see Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood* (Cambridge, 1997).

Lyndon Baines Johnson, *A Time for Action* (New York, 1964).

For temples as boundary markers for the ancient Greek city-states, see François de Polignac, *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State* (Chicago, 1995).

John Locke, *Second Treatise of Government,* ed. Peter Laslett (Cambridge, 1960), ch. v.

Ernest Renan, 'What is a Nation?' in *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies* (London, 1896).

الفصل الخامس

For analyses of nationality as exclusively modern, see, for example, Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, 1983); E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, 1990); Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge 1992).

On early Sinhalese history, see Bardwell L. Smith (ed.), *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka* (Chambersburg, 1978); K. M. de Silva, *A History of Sri Lanka* (Berkeley, 1981).

On nationality in ancient Israelite history, see Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality; Ancient and Modern* (Winona Lake, IN, 2002).

On early Japanese history, see Delmer M. Brown (ed.), *The Cambridge History of Japan,* vol. 1 (Cambridge, 1993); Joseph Kitagawa, 'The Japanese *Kokutai* (National Community): History and Myth', *History of Religions* 13/3 (1974): 209–26.

On medieval Polish history, see Paul W. Knoll, *The Rise of the Polish Monarchy* (Chicago, 1972); Norman Davies, *God's Playground,* vol. 1 (New York, 1982).

Delmer M. Brown, 'The Early Evolution of Historical Consciousness' in *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, p. 506.

On European trans-national institutions and human rights, see David Jacobson, *Rights Across Borders* (Baltimore, 1996).

On the possibility of Levites as government officials, see G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Leiden, 1982).

On these samurai's slogans and an overview of Tokugawa Japan, see E. H. Norman, *Origins of the Modern Japanese State* (New York, 1975); W. G. Beasley, *The Japanese Experience* (Berkeley, 1999).

On the account of the pronunciation of Polish words, see Paul W. Knoll, *The Rise of the Polish Monarchy,* p. 33; Norman Davies, *God's Playground,* p. 94.

Josephus, *The Antiquities of the Jews,* in *The Works of Josephus*, tr. William Whiston (Peabody, MA, 1987), 13.9.1.

For these characteristics of nationality, see Anthony D. Smith, 'When is a Nation?', *Geopolitics* 7/2 (2002): 5–32; *The Antiquity of Nations* (Cambridge, 2004), pp. 16–19.

For the percentages of voting population in 1832, see Andrzej Walicki, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood* (Notre Dame, 1989), p. 6.

Edward Shils, 'Center and Periphery' in *Center and Periphery* (Chicago, 1975); S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* (Leiden, 2003).

Marc Bloch, *The Royal Touch,* tr. J. E. Anderson (London, 1973).

On the *Hermannsdenkmal*, see George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses* (Ithaca, 1975).

For the different interpretations of the Battle of Kosovo, see Vjekoslav Perica, *Balkan Idols* (Oxford, 2002).

On disputes over self-rule in the interpretation of the American Constitution, see Steven D. Ealy, 'The Federalist Papers and the Meaning of the Constitution', *Inquiries* 4/2-3 (Winter/Spring 2004): 1–10.

On the American conception of manifest destiny, see Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny* (Baltimore, 1935).

الفصل السادس

For the war camp as the origin of ancient Israel, see Julius Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte* (Berlin, 1905), p. 24. See also Alexander Joffe, 'The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45/4 (2002): 425–67. For religion and ancient Israelite nationality, see Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern* (Winona Lake, IN, 2002).

For religion in early Japan, Joseph Kitagawa, 'The Japanese *Kokutai* (National Community): History and Myth'; Matsumae Takeshi, 'Early Kami Worship' in *The Cambridge History of Japan*, ed. Delmer Brown (Cambridge, 1993), vol. I.

For the worship of the Sinhalese 'Four Warrant Gods', see Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (Princeton, 1988).

For the Virgin Mary at Blachernae, see N. Baynes, 'The Supernatural Defenders of Constantinople' in *Byzantine Studies* (London, 1955); Averil Cameron, 'The Theotokos in Sixth-Century Constantinople', *Journal of Theological Studies,* n.s., 29 (April 1978): 79–108; and Vasiliki Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople* (London, 1994).

For the Virgin Mary at Częstochowa, see Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland,* vol. 1.

For the tomb of the unknown soldier and other monuments to fallen soldiers, see George Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars* (New York, 1990); Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning* (Cambridge, 1995).

For the conceptual distinction between nation and religion, see Steven Grosby, 'Nationality and Religion' in *Understanding Nationalism*, ed.

M. Guibernau and J. Hutchinson (Cambridge, 2001), pp. 97–119. For the distinction between the other-worldly axial religions of the book and the this-worldly primordial religions, see Max Weber, 'The Sociology of Religion' in *Economy and Society* (Berkeley, 1978); Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven, 1953); and S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of the Axial Age Civilizations* (Albany, 1986).

For the pagan elevation of the human to the divine, see E. Bickerman, 'Die Römische Kaiserapotheose', *Archiv für Religionswissenschaft* 27 (1929): 1–34; Arnaldo Momigliano, 'How Roman Emperors Became Gods', in *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, Conn., 1987).

On the Greek hero, see Arthur Darby Nock, 'The Cult of the Heroes' in *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Stewart (Oxford, 1972).

On the cult of the saints, see Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago, 1981).

On the cult of Louis, see Elizabeth M. Hallam, 'Philip the Fair and the Cult of Saint Louis', in *Religion and National Identity*, ed. Stewart Mews (Oxford, 1982).

For Symmachus' statement, *see Prefect and Emperor: The Relationes of Symmachus A. D. 384,* tr. R. H. Barrow (Oxford, 1973), no. 3.

Herodotus, *The History,* tr. David Grene (Chicago, 1987), Bk. 1.172.

On pagan monotheism, see Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford, 1999).

On Marcion, still necessary is Adolph Harnack, *History of Dogma* (London, 1894).

For a succinct overview of the relation between religion and nation in Iranian history, see Charles F. Gallagher, 'The Plateau of Particularism:

Problems of Religion and Nationalism in Iran', in *Churches and States*, ed. Kalman H. Silvert (New York, 1967).

For *'asabiyya*, see the *Encyclopedia of Islam* (Brill, 1960).

On the cult of Idris and the *sharifs*, see Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib* (Cambridge, 1975); Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib* (Princeton, 1977).

الفصل السابع

Arthur de Gobineau, *The Inequality of the Human Races,* tr. Adrian Collins (London, 1915).

Olaus Magnus, *A Compendius History of the Goths, Swedes and Vandals* (London, 1658).

Richard Verstegan, *A Restitution of Decayed Intelligence* (Antwerp, 1605).

H. S. Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century* (New York, 1968).

Heinrich von Treitschke, *Politics,* tr. Blanche Dugdale and Torben de Bille (London, 1916).

For Herder's view of the nation, see Steven Grosby, 'Herder's Theory of the Nation' in *Encyclopaedia of Nationalism*, ed. A. Leoussi (New Brunswick, 2001).

Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Brussels, 1958); also by the same author, *The Destiny of the Warrior* (Chicago, 1970) and *The Destiny of a King* (Chicago, 1973), both translated into English by Alf Hiltebeitel.

For the 'clash of civilizations', see S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, 1996).

For criticisms of Dumézil's argument, see Colin Renfrew, *Archaeology and Language* (Cambridge 1988); Arnaldo Momigliano, 'Georges Dumézil

and the Trifunctional Approach to Roman Civilization' in *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, Conn., 1987).

Thomas Hobbes, *The Leviathan,* ed. Michael Oakeshott (London, 1962).

The literature of neo-Darwinism, evolutionary biology, and cognitive psychology is extensive. Useful overviews are John Cartwright, *Evolution and Human Behavior* (Cambridge, 2000); Peter J. Wilson, Man, *the Promising Primate* (New Haven, 1980); Paul R. Ehrlich, *Human Natures* (Washington, DC, 2000); J. H. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind* (Oxford, 1992); Dan Sperber, *Explaining Culture* (Oxford, 1996).

For the statistics on self-imposed female infertility, see 'Women Graduates Find Cost of Having Children Too Great', *The Times* (London), 25 April 2003; Michael S. Rendall and Steve Smallwood, 'Higher Qualifications, First Birth Timing, and Further Childbearing in England and Wales', *Population Trends* 111 (Spring 2003): 18–26.

On the 'openness of the mind', see the literature of 'philosophical anthropology', for example Max Scheler, *Man's Place in Nature,* tr. Hans Meyerhoff (Boston, 1961); Arnold Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World,* tr. Clare McMillan and Karl Pillemer (New York, 1988); Helmuth Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana* (Appl, 1976); *Mit anderen Augen* (Stuttgart, 1982).

Aristotle, *The Politics,* tr. Carnes Lord (Chicago, 1984), 1252a1.

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis, 1982), p. 117.

Frank Knight, 'Economic Theory and Nationalism' in *The Ethics of Competition* (New York, 1935), pp. 325, 282.

الفصل الثامن

For the account of the Sirens, see Homer, *The Odyssey,* tr. Richard Lattimore (New York, 1975), Book XII, lines 39–200.

The noteworthy works on the emergence of the nation as a result of modernization are Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, 1953); John Breuilly, *Nationalism and the State* (Chicago, 1982); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, 1983); Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London, 1983); and Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, 1992).

For the prediction that nations would soon disappear, see E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, 1990).

For an example of a socialist modifying his views on the nation, see Tom Nairn, *The Break-up of Britain* (London, 1977).

قراءات إضافية

There are many books on the subjects of nations and nationalism; and, indeed, new ones appear almost daily. As a consequence, it is difficult to draw attention to even the more important ones without overlooking a number of others worthy of careful consideration, especially covering subjects that are so controversial. Thus, in addition to the works listed in the references to each chapter, I have, in what follows, provided a brief overview of a few of the more important books on nations and nationalism.

Historical works on a particular nation are almost as old as our first written records; certainly, there are examples from antiquity such as Josephus's *The Antiquities of the Jews*. Nevertheless, one can say that the scholarly study of the nation, as a problem to be explained, began in the latter half of the 18th century with two works by Johann Gottfried von Herder, *Yet Another Philosophy of History for the Education of Mankind* (New York, 1968) and *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Chicago, 1968). For a critical evaluation of these works, see Freidrich Meinecke, *Historism* (London, 1972); and Steven Grosby, 'Herder's Theory of the Nation' in *Encyclopaedia of Nationalism*, ed. Athena S. Leoussi (New Brunswick, 2001).

Discussions of the nation appeared with greater frequency in the 19th century. Some of the more noteworthy were Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation* (New York, 1968); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History* (New York, 1956); John Emerich Edward Dalberg-Acton, 'Nationality' in *Essays in the History of Liberty* (Indianapolis, 1986); and especially Ernest Renan, 'What is a Nation?' in *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies* (London, 1896).

Among the many works on the nation written in the aftermath of World War I, important were Freidrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State* (Princeton, 1970); Johan Huizinga, 'Patriotism and Nationalism in European History' in *Men and Ideas* (Princeton, 1984); Carlton Hayes, *Essays on Nationalism* (New York, 1926); and *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York, 1931). It was during this period that works by the most prolific, until recently, writer on nationalism, Hans Kohn, began to appear.

During and immediately following World War II, attempts to understand the nation, nationalism, fascism, and the political movements for national independence resulted in numerous works. Significant contributions during this period would include Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York, 1943); *The Age of Nationalism* (New York, 1962); Frederick Hertz, *Nationality in History and Politics* (London, 1944); Louis Snyder, *The Meaning of Nationalism* (New Brunswick, 1954); Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, 1953); Elie Kedourie, *Nationalism* (London, 1960); *Nationalism in Asia and Africa* (New York, 1970); and Hugh Seton-Watson, *Nations and States* (London, 1977). Sophisticated analyses of nations now appeared by ancient and medieval historians, for example Frank Walbank, 'The Problem of Greek Nationality' and 'Nationality as a Factor in Roman History', in *Selected Papers* (Cambridge, 1985);

Ernest Kantorowicz, 'Pro Patria Mori in Medieval Political Thought', *The American Historical Review* LVI/3 (April 1951): 472–92; Gaines Post, 'Two Notes on Nationalism in the Middle Ages', *Traditio* IX (1953): 281–320; and Joseph Strayer, 'France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King', in *Medieval Statecraft and the Perspectives of History* (Princeton, 1971).

Furthermore, during this period there appeared a number of important works on the ideology of nationalism by intellectual historians such as George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (New York, 1964).

In the last 25 years, significant works on the nation have included John Armstrong, *Nations Before Nationalism* (Chapel Hill, 1982); Dominique Schnapper, *Community of Citizens* (New Brunswick, 1998); Adrian Hastings, *The Constitution of Nationhood* (Cambridge, 1997); Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern* (Winona Lake, 2002); John Hutchinson, *Nations as Zones of Conflict* (London, 2005). Worthy of careful attention are the books by the most prolific and thoughtful writer on this subject during this period, Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations* (Oxford, 1986); *Nationalism and Modernism* (London, 1998); *Myths and Memories of the Nation* (Oxford, 1999); *The Nation in History* (Hanover, 2000); *Chosen Peoples* (Oxford, 2004); and *The Antiquity of Nations* (Cambridge, 2004).

Other influential, recent books would include Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London, 1983); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, 1983); John Breuilly, *Nationalism and the State* (Chicago, 1982); and Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, 1992). There are also numerous case studies of high quality, such as John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish National State* (London, 1987);

and works on the relation of nations and nationalism to other human activities, such as George Mosse, *Nationalism and Sexuality* (Madison, 1985); Athena Leoussi, *Nationalism and Classicism* (New York, 1998); and to philosophy, David Miller, *On Nationality* (Oxford, 1995).

مصادر الصور

(2-1) © Ancient Art and Architecture Collection.

(3-1) © Richard Glover/Corbis.

(3-2) © Bibliothèque Nationale, Paris/www.bridgeman.co.uk.

(4-1) © World Religions Photo Library/Osborne.

(5-1) *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University,* Tel Aviv.

(5-2) © Martin Leissl/Visum/Panos Pictures.

(6-1) Egyptian Museum, Cairo. © Ancient Egypt Picture Library.

(6-2) © akg-images.

(6-3) © Ancient Art and Architecture Collection.